ERICH FROMM

OMUL PENTRU SINE

O CERCETARE ASUPRA PSIHOLOGIEI MORALEI

ERICH FROMM

OMUL PENTRU SINE

O CERCETARE ASUPRA PSIHOLOGIEI MORALEI

OMUL PENTRU SINE

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

COLECȚIE COORDONATĂ DE
Simona Reghintovschi

ERICH FROMM

OMUL PENTRU SINE

O CERCETARE ASUPRA PSIHOLOGIEI MORALEI

TRADUCERE DIN ENGLEZĂ DE
Bogdan Boghițoi

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI
PPT
3 TREI

Editori
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

Director editorial
Magdalena Mărculescu

redactor
Victor Popescu

DESIGN
Alexe Popescu

Director producție
Cristian Claudiu Coban

Dtp
Mihaela Gavriloiu

Corectură
Roxana Nacu
Maria Mușuroiu

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Titlul original: Man for Himself: An Inquiry Into the Psychology of Ethics
Autor: Erich Fromm

Copyright © 1947 by Erich Fromm

Originally published under the original English language title MAN FOR HIMSELF by Rinehart, New York, 1947

Copyright © Editura Trei, 2017 pentru prezenta ediție

O.P. 16, Ghișeul 1, C.P. 0490, București
Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-719-824-9
ISBN (epub): 9786064002471

Fiți lumini pentru voi înşivă
Fiți propriul sprijin
Păstrați în voi adevărul,
Singura lumină.

Buddha

Spusele adevărate vor părea mereu paradoxale, dar nicio altă învățătură nu le poate lua locul.

Lao Zi

Cine sunt aşadar adevărații filosofi?
Cei ce iubesc şi văd adevărul.

Platon

Poporul Meu va pieri, pentru că nu mai cunoaşte pe Domnul.
Şi pentru că tu ai trecut cu vederea cunoaşterea Domnului,
Eu te voi da la o parte.

Osea

Calea care, după cum am arătat, duce încoace pare foarte dificilă, însă poate fi găsită. Trebuie în realitate să fie greu, pentru că doar rar e descoperită; căci dacă salvarea ar fi la îndemână şi ar putea fi descoperită fără multă trudă, cum ar putea să fie trecută cu vederea de aproape toată lumea? Însă lucrurile nobile sunt dificile din fire.

Spinoza

CUVÂNT-ÎNAINTE

Cartea de față continuă, din multe puncte de vedere, volumul meu *Fuga de libertate*[1], în care am încercat să analizez fuga omului modern de sine şi de propria libertate; aici discut problemele eticii, normelor şi valorilor, care conduc la realizarea sinelui uman şi a potențialităților sale. Inevitabil, anumite idei din *Fuga de libertate* sunt reluate în această carte, şi, deşi am încercat, pe cât de mult am putut, să scurtez discuțiile care se suprapun, nu am reuşit să le omit cu desăvârşire. În capitolul despre natura omenească şi caracter, discut subiecte de caracterologie ce nu au fost abordate în cartea mai veche, dar vorbesc doar pe scurt despre problemele discutate acolo. Cititorul care doreşte să aibă o imagine completă a caracterologiei mele trebuie să citească ambele cărți, chiar dacă acest lucru nu e necesar pentru înțelegerea acestui volum.

Mulți cititori poate vor fi surprinşi de faptul că un psihanalist se ocupă de probleme de etică şi mai ales că îmbrățişează ideea că psihologia nu numai că trebuie să demaşte judecățile etice greşite, ci poate şi să întemeieze norme de conduită obiective şi valide. Această poziție contrastează cu tendința dominantă în psihologia modernă, ce pune accentul pe „ajustare", nu pe „bine", plasându-se în tabăra relativismului etic. Experiența mea de psihanalist practicant mi-a confirmat convingerea că problemele etice nu pot fi lăsate deoparte în studiul personalității, nici din punct de vedere practic, şi nici din punct de vedere teoretic. Judecățile de valoare pe care le facem ne determină acțiunile, iar de validitatea lor depinde sănătatea mentală şi fericirea noastră. A pune judecățile de valoare în rândul diverselor raționalizări ale dorințelor inconştiente iraționale, chiar dacă pot fi şi aşa ceva, restrânge şi distorsionează imaginea personalității ca întreg. În ultimă instanță, nevroza însăşi este un simptom al eşecului moral (însă „ajustarea" nu e nicicum un simptom al desăvârşirii morale). În multe cazuri, un simptom nevrotic exprimă un conflict moral, iar succesul efortului terapeutic depinde de înțelegerea şi soluționarea problemei etice a persoanei.

Despărțirea psihologiei de etică este de dată relativ recentă. Marii gânditori umanişti din trecut, pe ale căror opere se bazează această carte, erau filosofi şi psihologi; credința lor era că înțelegerea naturii umane şi înțelegerea valorilor şi normelor care să-i guverneze viața erau interdependente. Freud şi şcoala sa, pe de altă

parte, deşi au avut o contribuție inestimabilă la progresul gândirii etice, datorită demontării judecăților de valoare iraționale, au adoptat o poziție relativistă cu privire la valori, fapt ce a avut un impact negativ nu doar asupra dezvoltării teoriei etice, dar şi asupra progresului psihologiei înseşi.

Cea mai importantă excepție de la această tendință în psihanaliză este C.G. Jung. El a recunoscut că psihologia şi psihiatria sunt strâns legate de problemele morale şi filosofice ale omului. Cu toate că recunoaşterea aceasta e în sine foarte importantă, abordarea filosofică a lui Jung a condus doar la o reacție împotriva lui Freud, şi nu la o psihologie înclinată spre filosofie care să meargă dincolo de Freud. Pentru Jung, „inconştientul" şi mitul au devenit noi surse de revelație, ce aveau pretenția de a fi superioare gândirii raționale din simplul motiv al originii lor nonraționale. Puterea religiilor monoteiste occidentale, ca şi cea a marilor religii ale Indiei şi Chinei provine din preocuparea pentru adevăr şi din pretenția fiecăreia de a fi credința adevărată. Deşi această convingere dă naştere la o intoleranță fanatică față de alte religii, ea a sădit simultan în aderenții şi oponenții săi respectul pentru adevăr. Admirația sa eclectică pentru orice religie l-a făcut pe Jung să abandoneze căutarea adevărului în teoria sa. Toate sistemele, toate miturile şi simbolurile au o valoare egală pentru acesta, numai să fie nonraționale. El e relativist cu privire la religie — iar această abordare constituie partea negativă şi nu opusul relativismului rațional, pe care îl combate cu atâta ardoare. Acest iraționalism, fie că e îmbrăcat în termeni psihologici, filosofici, rasiali, fie politici, nu constituie un progres, ci e reacționar. Eşecul raționalismului din secolele optsprezece şi nouăsprezece nu s-a datorat credinței sale în rațiune, ci obtuzității concepțiilor sale. Greşelile unui raționalism unilateral nu pot fi îndreptate de şi mai puțină rațiune, ci de mai multă, ca şi de o căutare neostoită a adevărului — iar aici nu ne ajută cu nimic obscurantismul pseudoreligios.

Psihologia nu poate fi ruptă de filosofie, şi nici etica de sociologie sau de economie. Faptul că am subliniat în această carte problemele filosofice ale psihologiei nu înseamnă că am ajuns să cred că factorii socioeconomici sunt mai puțin importanți: această abordare unilaterală este în întregime dictată de forma de prezentare, şi sper să public un alt volum de psihologie socială care să se concentreze asupra interacțiunii factorilor psihologici cu cei socioeconomici.

Poate părea că psihanalistul, care poate să observe tenacitatea şi încăpățânarea aspirațiilor iraționale, va trebui să adopte o perspectivă pesimistă asupra capacității omului de a se autoguverna şi de a se elibera din robia pasiunilor iraționale. Trebuie să mărturisesc faptul că în munca mea analitică am fost tot mai

impresionat de fenomenul opus: de puterea aspirațiilor spre fericire şi sănătate, care fac parte din înzestrarea naturală a omului. „Vindecarea“ înseamnă eliminarea obstacolelor ce stau în calea realizării lor. Există mai puține motive să ne mirăm de existența a atât de multor nevrotici, cât de fenomenul atât de multor oameni care sunt relativ sănătoşi, în ciuda influențelor nefavorabile la care sunt expuşi.

Pare oportună o avertizare. Mulți oameni de azi aşteaptă de la cărțile de psihologie să le ofere rețete pentru „fericire“ ori „pace sufletească“. Această carte nu conține niciun astfel de sfat. Ea e o încercare teoretică de a clarifica problema eticii şi psihologiei; scopul său e mai degrabă de a-l face pe cititor să se autointerogheze decât să-l liniştească.

Nu pot să exprim îndeajuns de mult cât de îndatorat sunt prietenilor, colegilor şi discipolilor, care m-au stimulat şi mi-au făcut sugestii ce m-au ajutat să scriu volumul de față. Totuşi, doresc să-mi exprim recunoştința mai ales față de cei care au contribuit direct la definitivarea acestui volum. Neprețuit a fost mai ales ajutorul dlui Patrick Mullahy; el şi dr. Alfred Seidemann au făcut un număr de sugestii stimulante, dar şi de critici referitoare la temele filosofice abordate în carte. Sunt foarte îndatorat profesorului David Riesman pentru multe sugestii constructive şi dlui Donald Slesinger, care a contribuit mult la cursivitatea manuscrisului. Cel mai mult sunt însă dator soției mele, care m-a ajutat să-mi revizuiesc manuscrisul şi care a făcut multe sugestii importante referitoare la organizarea şi conținutul cărții; mai ales concepția despre aspectele pozitive şi negative ale orientării neproductive e îndatorată mult sugestiilor sale.

Doresc să mulțumesc şi editorilor revistelor *Psychiatry* şi *American Sociological Review* pentru permisiunea de a folosi în acest volum articolele mele „Egoism şi iubire de sine“, „Credința ca trăsătură de caracter“ şi „Originile individuale şi sociale ale nevrozei“.

---

1 Volum tradus în 2016 la Editura Trei (*N. red.*).

I

PROBLEMA

> „Dar sufletul se hrăneşte cu ceva, Socrate?“ — „Desigur! Cu învăţături“, am zis eu. „Şi să luăm seama ca nu cumva sofistul să ne înşele lăudând cele ce vinde, aşa cum fac cei ce vând hrana pentru trup, negustorii mai mari sau mai mici. Căci aceştia, neştiind ce e bun şi ce e rău pentru trup, dintre mărfurile pe care le aduc, atunci când le vând, le laudă pe toate deopotrivă, iar cumpărătorii lor sunt la fel de neştiutori, afară de cazul că vreunul dintre ei se întâmplă să fie instructor de gimnastică sau medic. Tot astfel şi cei care răspândesc diferite învăţături prin cetăţi, vânzându-le ca pe o marfă şi făcând negustorie, laudă întotdeauna, celui doritor să ia, toate cele ce au de vânzare; dar adesea, o! bunule, nu ştiu nici ei ce e bun şi ce e vătămător pentru suflet din cele ce vând. La fel şi cei care cumpără de la ei, dacă nu cumva se întâmplă ca vreunul să se priceapă la îngrijirea sufletului. Prin urmare, dacă se întâmplă să ştii ce e bun şi ce e rău dintre acestea, atunci poţi cumpăra în deplină siguranţă învăţături de la Protagoras sau de la oricare altul; dacă nu, ai grijă, dragul meu, să nu te pui în primejdie jucând la zar lucrurile cele mai de preţ. Căci mult mai mare este pericolul la cumpărarea învăţăturilor decât la cumpărarea alimentelor.
>
> — Platon, „Protagoras“[2]

Spiritul mândru şi optimist a constituit nota distinctivă a culturii occidentale din ultimele câteva secole: mândria că raţiunea e un instrument cu care omul înţelege şi stăpâneşte natura; optimismul că speranţele cele mai îndrăzneţe ale umanităţii se vor îndeplini, că se va ajunge la cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr de oameni.

Mândria omului nu e lipsită de temei. Prin meritele raţiunii sale, omul a construit o lume materială ale cărei realităţi întrec până şi visurile şi viziunile din poveşti şi utopii. El stăpâneşte energii fizice care vor da speciei umane posibilitatea de a-şi asigura condiţiile materiale necesare pentru o existenţă demnă şi productivă şi, deşi multe din ţelurile sale nu au fost încă atinse, aproape sigur ele

rămân accesibile, iar *problema producției* — care a fost problema trecutului — e rezolvată, în principiu. Acum, pentru prima oară în istorie omul poate vedea că ideea unității speciei umane şi de cucerire a naturii în folosul omului nu mai sunt un vis, ci o posibilitate realistă. Nu e oare el îndreptățit să fie mândru şi să aibă încredere în sine şi în viitorul umanității?

Însă omul modern se simte neliniştit şi din ce în ce mai nedumerit. Munceşte şi face eforturi, însă îşi dă vag seama de sentimentul de inutilitate al activităților sale. În vreme ce puterea sa asupra materiei creşte, el se simte neputincios în viața sa individuală şi socială. Deşi creează mijloace noi şi din ce în ce mai bune de a îmblânzi natura, a ajuns să fie prins în plasa respectivelor mijloace şi a pierdut din vedere scopul, singurul ce le oferă sens — *omul însuşi*. A devenit stăpânul naturii, dar în paralel a ajuns sclavul maşinii pe care el însuşi a construit-o. În pofida cunoaşterii pe care o are despre materie, el ignoră cele mai importante şi mai fundamentale probleme ale existenței umane: ce e omul, cum ar trebui să trăiască şi cum energiile fantastice din *interiorul* omului pot fi eliberate şi folosite în mod constructiv.

Criza omului contemporan a condus la o abandonare a speranțelor şi ideilor Iluminismului, sub auspiciile cărora a început progresul nostru economic şi politic. Însăşi ideea de demnitate şi putere a omului e etichetată drept o iluzie copilărească, iar în loc e predicat „realismul“, un nou termen pentru lipsa extremă de încredere în om. Ideea de demnitate şi de putere care i-a dat omului forța şi curajul necesare pentru giganticele sale realizări din ultimele câteva secole e atacată, sugerându-se că trebuie să ne întoarcem la acceptarea neputinței şi lipsei de importanță, ce ar caracteriza în ultimă instanță omul. Această idee amenință să distrugă înseşi rădăcinile din care a crescut cultura noastră.

Ideile Iluminismului i-au arătat omului că se poate încrede doar în propria rațiune ca ghid pentru stabilirea unor norme etice valide şi că se poate baza pe sine, fără a avea nevoie de vreo revelație ori de autoritatea bisericii, ca să ştie binele şi răul. Mottoul Iluminismului a fost „îndrăzneşte să ştii“, adică „ai încredere în cunoaşterea ta“, şi el a devenit un stimulent pentru eforturile şi realizările omului modern. Îndoielile crescânde cu privire la autonomia şi rațiunea umană au creat o stare de confuzie morală, în care omul e lipsit de călăuzirea revelației ori a rațiunii. Rezultatul constă în acceptarea unei poziții relativiste, potrivit căreia judecățile de valoare şi normele etice sunt chestiuni care țin exclusiv de gusturi şi preferințe arbitrare, iar pe acest tărâm nu putem spune nimic. Însă din moment ce omul nu poate trăi fără valori şi norme, un astfel de relativism face din el o pradă uşoară pentru sistemele de valori

iraționale. El se întoarce la poziția pe care grecii, anticii, creştinismul, Renaşterea şi Iluminismul de secol optsprezece au depăşit-o. Nevoile statului, entuziasmul pentru calitățile magice ale liderilor puternici, maşinile puternice şi succesul material au devenit sursele normelor şi judecăților de valoare.

Trebuie oare să lăsăm lucrurile aşa? Trebuie oare să alegem între religie şi relativism? Trebuie să acceptăm retragerea rațiunii din chestiunile etice? Va trebui cumva să credem că alegerea între libertate şi sclavie, iubire şi ură, adevăr şi falsitate, integritate şi oportunism, viață şi moarte e doar rezultatul unor multiple preferințe subiective?

Mai există în realitate o alternativă. Putem formula norme etice valide numai prin intermediul rațiunii omeneşti. Omul e capabil să discearnă şi să facă judecăți de valoare la fel de valide ca orice altă judecată provenind din rațiune. Marea tradiție a gândirii etice umaniste stă la baza sistemelor de valori *bazate* pe autonomia umană şi rațiune. Aceste sisteme au fost construite pornind de la premisa că, pentru a şti ce e bine şi ce e rău pentru om, va trebui să cunoaştem natura umană. De aceea, ele erau fundamental şi cercetări psihologice.

Dacă etica umanistă se fundamentează pe cunoaşterea naturii omului, psihologia modernă şi mai ales psihanaliza ar fi trebuit să fie unul din stimulii cei mai puternici pentru dezvoltarea eticii umaniste. Însă deşi psihanaliza a adăugat foarte mult la cunoaşterea omului, nu ne-a sporit şi cunoaşterea modului în care omul trebuie să trăiască şi a ce trebuie să facă. Principala *funcție* a psihanalizei a fost „demascarea", şi demonstrarea faptului că judecățile de valoare şi normele etice sunt expresii raționalizate ale dorințelor şi fricilor iraționale, uneori inconştiente, aşa încât aceste judecăți şi norme nu pot pretinde o validitate obiectivă. Deşi această demascare a fost în sine extrem de valoroasă, a devenit treptat sterilă, pe măsură ce nu reuşea să treacă dincolo de simpla critică.

Psihanaliza, în încercarea de a transforma psihologia într-o ştiință a naturii, a făcut greşeala de a separa psihologia de problematica filosofiei şi eticii. A ignorat că personalitatea umană nu poate fi înțeleasă decât dacă luăm în considerare totalitatea omului, inclusiv nevoia lui de a găsi un răspuns la problema sensului propriei existențe şi de a descoperi normele după care trebuie să trăiască. „Homo psychologicus" al lui Freud e o construcție la fel de himerică pe cât era „homo oeconomicus" din economia clasică. E imposibil să înțelegem omul şi perturbările sale mentale şi afective fără să înțelegem natura şi valoarea conflictelor morale. Psihologia nu va progresa izolând „natura" de un domeniu aşa-zis „spiritual" şi concentrându-se doar pe prima, ci va evolua

doar prin întoarcerea la marea tradiție a eticii umaniste, ce gândea omul ca o totalitate psiho-spirituală, fiind încredințată că scopul omului e să fie *el însuşi* şi că pentru aceasta el trebuie să existe *pentru sine*.

Am scris această carte cu intenția de a reafirma validitatea eticii umaniste, pentru a demonstra că a cunoaşte natura umană nu conduce la relativism, ci, dimpotrivă, la convingerea că sursa normelor pentru conduita etică este de găsit în însăşi natura omului. De asemenea, îmi propun să arăt că normele morale provin din calitățile inerente omului, şi că încălcarea lor conduce la o dezintegrare mentală şi emoțională. Voi încerca să arăt că structura de caracter a personalității mature şi integrate, caracterul productiv, este sursa şi baza virtuții, iar „viciul" înseamnă, în ultimă instanță, indiferență față de propria persoană şi automutilare. Nu renunțarea de sine şi nici egoismul, ci iubirea de sine, nu negarea individului, ci afirmarea adevăratului său sine omenesc sunt valorile supreme ale eticii umaniste. Dacă omul e să creadă în valori, el va trebui să se cunoască şi să conştientizeze capacitatea propriei sale naturi de a genera bine şi productivitate.

---

2 Platon, „Protagoras", trad. Ştefan Bezdechi, în Platon, *Opere*, vol. I (Bucureşti: Editura Ştiințifică și Enciclopedică, 1975), p. 428.

II

ETICA UMANISTĂ: ȘTIINȚA APLICATĂ A ARTEI DE A TRĂI

> Cândva rabinul Susia se ruga lui Dumnezeu: „Doamne, te iubesc atât de mult, dar nu mi-e destul de frică de tine. Doamne, te iubesc atât de mult, dar nu mi-e destul de frică de tine. Dă-mi teama de tine a unuia din îngerii tăi, care sunt pătrunși de numele tău înfricoșător".
> Și Dumnezeu i-a auzit ruga, și numele Său a pătruns în inima ascunsă a lui Susia, așa cum se arată îngerilor. Însă la asta, Susia s-a băgat sub pat ca un cățeluș, și o frică animalică l-a cuprins, până când a urlat: „Doamne, lasă-mă să te iubesc iar ca Susia".
> Și Dumnezeu l-a auzit și de data asta[3].

1. ETICĂ UMANISTĂ ȘI ETICĂ AUTORITARĂ

Dacă nu dorim să abandonăm căutarea unor norme de conduită obiectiv valide, așa cum o face relativismul etic, ce criterii pentru astfel de norme putem găsi? Tipul de criterii depinde de tipul de sistem etic ale cărui norme le studiem. În mod necesar, criteriile eticii autoritare sunt fundamental diferite de cele din etica umanistă.

În etica autoritară, o autoritate spune ceea ce e bine pentru om și stabilește legile și normele comportamentului; în etica umanistă omul însuși e atât cel care instituie normele, cât și cel care li se supune, deci este atât sursa lor formală sau agentul reglementator, dar și obiectul lor.

Folosirea termenului „autoritar" face necesară clarificarea conceptului de autoritate. Există multă confuzie cu privire la acest concept, deoarece adesea se crede că suntem în fața unei alternative, aceea de a avea o autoritate dictatorială și irațională, ori de a nu avea nicio autoritate. Această dihotomie e însă una înșelătoare. Problema reală este: De ce tip de autoritate avem nevoie? *Autoritatea rațională* își are originea în competență. Persoana a cărei autoritate e respectată acționează competent în misiunea care i-a fost încredințată de cei care i-au dat-o. El nu

trebuie să-i intimideze sau să le stârnească admirația cu calități magice; câtă vreme și în măsura în care el ajută de o manieră competentă, și nu abuzează de statutul său, autoritatea sa e bazată pe temeiuri raționale și nu are nevoie de vreo teamă irațională. Autoritatea rațională nu numai că permite, ci chiar impune permanent întrebări și critici din partea celor care i se supun; ea e întotdeauna temporară, acceptarea sa depinzând de performanțe. Sursa *autorității iraționale*, în schimb, e întotdeauna puterea asupra altor oameni. Această putere poate fi fizică sau mentală, poate fi reală sau doar fictivă, provenind din angoasa și neajutorarea persoanei care se supune respectivei autorități. Puterea, pe de o parte, și frica, pe de cealaltă, sunt întotdeauna contraforții pe care se sprijină autoritatea irațională. Autoritatea nu doar că nu trebuie criticată, ci chiar e interzis să o faci. Autoritatea rațională se bazează pe egalitatea între autoritate și subiect, diferențele fiind doar în ce privește gradul de cunoaștere sau de pricepere într-un anumit domeniu. Autoritatea irațională se bazează, prin natura sa, pe inegalitate, ceea ce implică o diferență de valoare. Când folosim expresia „etică autoritară“, ne referim la autoritatea irațională, ca în folosirea curentă a lui „autoritar“ — în calitate de cuvânt ce desemnează sistemele totalitare și antidemocratice. Cititorul își va da ușor seama că etica umanistă nu e incompatibilă cu autoritatea rațională.

Etica autoritară poate fi deosebită de cea umanistă prin intermediul a două criterii, unul formal, și celălalt material. Din punct de vedere formal, etica autoritară neagă omului capacitatea de a ști ce-i rău și ce-i bine; cel care instituie normele e întotdeauna o autoritate care transcende individul. Un astfel de sistem se bazează nu pe rațiune și cunoaștere, ci pe teama de autoritate și pe sentimentul de slăbiciune și dependență al subiectului; predarea deciziei în mâinile autorității se datorează puterii magice a acesteia din urmă; deciziile sale nu pot și nu trebuie cercetate. Din punctul de vedere *material* sau al conținutului, etica autoritară răspunde la întrebarea referitoare la ce e bine sau rău în funcție de interesul autorității, și nu de cel al subiectului; ea e abuzivă, chiar dacă și subiectul poate profita substanțial de pe urma ei, material sau psihic.

Atât aspectul material, cât și cel formal al eticii autoritare devin vizibile la debuturile judecății etice la copii și în judecățile de valoare lipsite de reflexivitate ale adulților obișnuiți. Bazele capacității de a deosebi binele de rău sunt puse în copilărie; mai întâi cu privire la funcțiile fiziologice și mai apoi cu privire la chestiuni mai complexe de comportament. Copilul dobândește un anumit simț al distincției între bine și rău înainte de a face diferența

prin intermediul rațiunii. Judecățile sale de valoare se formează ca urmare a reacției favorabile sau nu a persoanelor importante din viața sa. De aceea, nu e surprinzător că o expresie aprobatoare sau dezaprobatoare pe fața mamei e suficientă pentru a „învăța" copilul diferența dintre bine și rău. Factori similari acționează de asemenea în școală și societate. „Bine" e ce aduce laude; „rău" e ce aduce mustrări din partea autorităților sociale sau a majorității celorlalți oameni. Astfel, frica de dezaprobare și nevoia de aprobare par a fi cele mai puternice și aproape singurele motive pentru judecata etică. Această presiune afectivă intensă îi împiedică pe copil și mai târziu pe adult să-și pună în mod critic problema dacă „binele" dintr-o judecată înseamnă bine pentru el sau pentru autoritate. Autoritățile devin evidente din acest punct de vedere odată ce ne gândim la judecățile de valoare despre lucruri. Dacă eu spun că o mașină e „mai bună" ca alta, e de la sine înțeles că una dintre mașini e calificată ca fiind „mai bună", deoarece mă slujește mai bine ca alta; binele și răul desemnează cât de util îmi e un lucru. Dacă stăpânul unui câine îl consideră „bun" pe animalul său, acel om se referă la anumite calități ale câinelui care îi sunt utile; de exemplu, dacă satisface nevoia stăpânului de a avea un câine de pază, de vânătoare ori un animal de companie afectuos. *Un lucru e considerat bun dacă e util pentru persoana care îl folosește*. Aceleași criterii de evaluare pot fi folosite și în ce privește oamenii. Angajatorul consideră bun angajatul de pe urma căruia poate trage foloase. Profesorul poate numi un elev bun dacă e ascultător, nu deranjează și îl prețuiește. La fel, un copil poate fi considerat bun dacă e docil și obedient. Copilul „bun" poate fi speriat și nesigur pe el, dorind doar să facă plăcere părinților, supunându-se voinței lor, în vreme ce un copil „rău" poate avea o voință proprie și interese autentice, care nu sunt pe placul părinților.

Evident, aspectele formale și materiale ale eticii autoritare sunt inseparabile. Autoritatea nu are nevoie să guverneze prin intermediul fricii și supunerii emoționale decât dacă vrea să-și exploateze supusul; ea poate, pe de altă parte, încuraja judecata rațională și critică, asumându-și astfel riscul de a fi descoperită ca fiind incompetentă. Însă din cauză că propriile interese sunt în joc, autoritatea poruncește ca *obediența să fie principala virtute și neascultarea principalul păcat*. Păcatul de neiertat în etica autoritară e rebeliunea, punerea sub semnul întrebării a dreptului autorității de a stabili norme și a axiomei sale că normele stabilite de autoritate sunt în interesul supușilor. Chiar dacă un ins păcătuiește, acceptarea pedepsei și sentimentul lui de vinovăție îl vor face „bun" la loc, deoarece astfel el acceptă superioritatea autorității.

Vechiul Testament oferă un exemplu de etică autoritară în

narațiunea începuturilor istoriei omului. Păcatul lui Adam și Eva nu e explicat în termenii actului însuși; a mânca din pomul cunoașterii binelui și răului nu era ceva rău prin sine; atât religia creștină, cât și cea mozaică sunt realmente de acord că a face diferența între bine și rău e o virtute fundamentală. Păcatul a constat în nesupunere, în contestarea autorității lui Dumnezeu, care se temea că omul, devenind „asemenea unuia dintre noi, cunoscător al binelui și răului", ar putea „întinde mâna și culege din pomul vieții, devenind nemuritor".

Etica *umanistă*, în contrast cu cea autoritară, poate fi și ea distinsă pe baza unor criterii formale, cât și materiale. Din punct de vedere *formal*, ea se bazează pe principiul că doar omul însuși poate determina care e criteriul pentru virtute și păcat, nu o autoritate dincolo de el. Din punct de vedere *material*, el se bazează pe principiul că „bine" e ceea ce e bun pentru om, iar „rău" ceea ce îi dăunează; *singurul criteriu al valorii etice e beneficiul omului*.

Diferența între eticele umaniste și cele autoritare e ilustrată de diferitele sensuri ale termenului „virtute". Aristotel folosește „virtute" pentru „excelență" — excelența în activitatea prin care se realizează potențialitățile respectivului om. „Virtute" e folosit, de exemplu, de Paracelsus ca un sinonim pentru caracteristicile individuale ale fiecărui lucru — cu alte cuvinte, ce îi este propriu unui lucru. O piatră sau un râu posedă fiecare propria virtute, adică o combinație specifică de calități. Virtutea omului, la fel, e însuși setul de calități caracteristice pentru specia umană, în vreme ce virtutea fiecărei persoane e propria individualitate. El e „virtuos" dacă își realizează „virtutea". Prin contrast, „virtute" în sensul modern este un concept care ține de etica autoritară. A fi virtuos înseamnă renunțare la sine și obediență, suprimarea individualității în locul realizării sale depline.

Etica umanistă e antropocentrică; nu, desigur, în sensul că omul e centrul universului, ci în sensul că judecățile sale de valoare, ca toate judecățile și chiar percepțiile sale, sunt înrădăcinate în particularitățile existenței sale și își capătă un sens doar prin raportarea la ele; omul e, într-adevăr, „măsura tuturor lucrurilor". Poziția umanistă e că nimic nu e mai presus și mai valoros ca existența umană. Împotriva acestei poziții, s-a susținut că stă chiar în natura comportamentului omenesc să se raporteze la ceva ce transcende omul, și că, astfel, un sistem care recunoaște doar omul și interesele sale nu poate fi cu adevărat moral, căci obiectul său ar fi doar individul izolat și egoist.

Acest argument, invocat de regulă pentru a respinge capacitatea și dreptul omului de a institui norme și a le evalua validitatea pentru viața sa, se bazează pe un sofism, deoarece principiul conform

căruia binele e ce-i *bun pentru om* nu implică faptul că un astfel de egoism sau o astfel de izolare ar fi bune pentru el. Principiul eticii umaniste nu spune că scopurile omului pot fi îndeplinite prin ruperea de lumea exterioară. În realitate, așa cum au sugerat mulți dintre avocații eticii umaniste, una din caracteristicile naturii umane e că omul își găsește împlinirea și fericirea doar în raporturile și în solidaritatea cu ceilalți oameni. Totuși, dragostea de aproape nu e un fenomen care *transcende* omul; e ceva inerent și care *radiază din* el. Dragostea nu e o putere superioară ce pogoară peste om și nici o datorie care să-i fie impusă; prin propriile puteri, el se raportează la sine însuși și la lume, făcând-o cu adevărat a sa.

2. ETICĂ OBIECTIVĂ ȘI ETICĂ SUBIECTIVĂ

Dacă vom accepta principiul eticii umaniste, cum vom putea răspunde celor care neagă capacitatea de a ajunge la principii normative *obiectiv valide*?

Una din școlile de etică umanistă acceptă efectiv provocarea, afirmând că judecățile de valoare nu sunt obiective, fiind simple preferințe ori aversiuni arbitrare ale individului. Din acest punct de vedere, afirmația că „libertatea e mai bună ca sclavia", de exemplu, descrie nimic mai mult decât o diferență de gusturi, și e lipsită de validitate obiectivă. Astfel, valoarea e definită drept „binele dorit", iar testul valorii va fi dorința, în loc ca dorința să fie testată prin valoarea lucrului dorit. Acest subiectivism radical e prin însăși natura sa incompatibil cu ideea că normele etice trebuie să fie universale, aplicabile tuturor oamenilor. Dacă subiectivismul de față ar fi singurul gen de etică umanistă, atunci, într-adevăr, am avea de ales doar între autoritarismul etic și abandonarea oricărei pretenții la norme general valide.

Hedonismul etic este prima concesie făcută principiului obiectivității: dacă plăcerea e ceva bun pentru om și durerea e rea, așa cum susține această abordare, vom avea principiul potrivit căruia ceea ce evaluăm este dorința — doar dorințele a căror îndeplinire produce plăcere sunt valoroase; celelalte nu. Totuși, în pofida argumentului lui Herbert Spencer, că plăcerea are o funcție obiectivă în procesul de evoluție biologică, plăcerea nu poate fi un criteriu pentru valoarea acțiunilor noastre. Și aceasta pentru că există oameni ce preferă sclavia libertății, care își extrag plăcere din ură și nu din iubire, din exploatare și nu din munca productivă. Acest fenomen al plăcerii derivate din ceea ce e dăunător în mod obiectiv e tipic pentru caracterul nevrotic și a fost studiat *in extenso*

de către psihanaliză. Vom reveni la această problemă în discuția noastră cu privire la structura caracterului și în capitolul despre fericire și plăcere.

Un pas important în direcția unui criteriu mai obiectiv de evaluare l-a reprezentat modificarea principiului hedonist introdusă de Epicur, care a încercat să rezolve dificultatea ce consta în a diferenția între un registru mai „înalt" și unul mai „jos" al plăcerii. Însă, deși dificultatea internă a hedonismului a fost astfel recunoscută, soluția propusă a rămas una abstractă și dogmatică. Totuși, hedonismul posedă un mare merit: făcând din experiența propriilor plăceri și neplăceri omenești singurul criteriu de evaluare, el interzice oricărei autorități să determine „ce-i mai bine pentru om", oferind individului șansa de a reflecta la ce se spune că-i cel mai bine pentru el. Nu-i de mirare așadar dacă vom constata că o etică hedonistă a fost sincer și ardent apărată în Grecia, Roma sau în cultura modernă europeană și americană de gânditori progresiști, preocupați de fericirea omului.

Însă, în pofida meritelor sale, hedonismul nu putea oferi o temelie pentru judecăți morale valide. Va trebui însă să abandonăm obiectivitatea dacă alegem umanismul? Sau e posibil să determinăm niște norme de conduită și judecăți de valoare care sunt obiectiv valide pentru toți oamenii, dar care sunt statuate de omul însuși, și nu de către o autoritate care-l transcende? Cred că această variantă e realmente posibilă și voi încerca în cele ce urmează să demonstrez această posibilitate.

Pentru început, să avem în vedere că „valid în mod obiectiv" nu e egal cu „obiectiv în mod absolut". De exemplu, o aserțiune probabilă, o aproximare sau o ipoteză oarecare pot fi valide și în același timp „relative", în sensul că pot să fie fundamentate pe un set de date redus, putând fi rafinate mai departe, dacă faptele sau metodele o vor permite. Întreaga concepție despre relativ și absolut își are originile în gândirea teologică, unde tărâmul divin, ca „absolut", e despărțit de tărâmul imperfect al omului. În afara acestui context teologic, conceptul e lipsit de sens și nu prea își are loc în etică și nici în gândirea științifică în general.

Însă, nici dacă vom cădea de acord asupra acestei chestiuni, nu vom avea un răspuns la principala obiecție cu privire la existența unor aserțiuni etice obiectiv valide — este vorba despre ideea că „faptele" trebuie ferm distinse de „valori". De la Kant încoace, s-a susținut adesea că putem spune ceva obiectiv valid doar despre fapte, dar nu și despre valori, și că unul din criteriile pentru orice abordare „obiectivă" (științific obiectivă) este lipsa judecăților de valoare.

Totuși, în diversele „arte și meserii" formulăm de obicei norme

obiectiv valide, deduse din principii științifice, ele însele stabilite prin observație și/sau metode matematico-deductive folosite pe scară largă. Științele pure sau „teoretice“ sunt preocupate de descoperirea faptelor și principiilor, chiar dacă și în disciplinele fizice și biologice își face simțită prezența un element normativ, care nu le alterează obiectivitatea. Științele aplicate sunt preocupate mai ales cu normele practice potrivit cărora trebuie *făcute* lucrurile — iar aici „trebuie“ e determinat de cunoașterea științifică a faptelor și principiilor. „Artele“, în sensul lor larg — de meșteșuguri sau meserii —, implică activități care necesită cunoștințe specifice și pricepere. Deși unele dintre ele au nevoie doar de o cunoaștere de simț comun, alte „arte“, cum ar fi ingineria sau medicina, necesită un corpus vast de cunoaștere teoretică. Dacă dorim, de exemplu, să construim o cale ferată, va trebui să procedăm conform anumitor principii fizice. *În toate „artele“, există un sistem de norme obiectiv valide, care constituie o teorie asupra practicii (o știință aplicată), și care se bazează pe știința teoretică.* Deși în orice „artă“ aplicată pot exista mai multe feluri în care putem ajunge la rezultate excelente, normele nu sunt niciodată arbitrare; încălcarea lor e penalizată de rezultate slabe, sau chiar de ratarea completă a scopului dorit.

Însă nu doar medicina, ingineria și pictura sunt niște „arte“; viața însăși e o artă[4] — ba chiar cea mai importantă și în același timp cea mai dificilă și complexă dintre cele practicate de om. Obiectul său nu e vreo acțiune dintr-un domeniu anume, ci actul de a trăi, procesul de dezvoltare a ceea ce persoana este în mod potențial. În arta de a trăi, omul e *atât artistul*, cât și *obiectul artei sale;* el e și sculptorul, și marmura; atât medicul, cât și pacientul.

Etica umanistă, pentru care „binele“ e sinonim cu ceea ce e bun pentru om și „răul“ e totuna cu ceea ce e rău pentru om, susține că pentru a ști ce-i bun pentru om, va trebui să-i cunoaștem natura. *Etica umanistă* reprezintă știința aplicată a „artei de a trăi“, care se *bazează pe* „știința teoretică“ a omului. Aici, ca și în alte arte, excelența realizărilor cuiva („virtus“) e proporțională cu cunoașterea pe care o are în materie de știință a omului și de abilitatea și experiența sa. Însă normele pot fi deduse din teorii numai în măsura în care avem un domeniu clar de activitate și un scop bine țintit. Premisa pentru știința medicală e că se dorește vindecarea bolii și prelungirea vieții; dacă lucrurile nu ar sta așa, toate regulile științei medicale ar fi irelevante. Fiecare știință aplicată se bazează pe o axiomă care e rezultatul unei alegeri: anume, că finalitatea activității e de dorit. Desigur, există o diferență între axioma de la baza eticii și axiomele altor „arte“. Putem să ne imaginăm o cultură ipotetică unde oamenii nu doresc

picturi sau poduri, dar nu și una în care oamenii nu vor să trăiască. Pulsiunea de viață e inerentă oricărui organism, iar omul nu poate decât să trăiască, indiferent de ce crede despre asta[5]. Ideea că am avea de ales între viață și moarte e mai degrabă aparentă decât efectivă; adevărata alegere a omului e între o viață bună și una rea.

E interesant să ne întrebăm, ajunși în acest punct, de ce am pierdut azi conceptul de *viață ca artă de a trăi.* Omul modern pare a crede că scrisul și cititul sunt „arte" ce trebuie învățate, că pentru a deveni inginer, arhitect sau muncitor calificat e nevoie de mult studiu, dar că *viața* e ceva atât de simplu, că nu e nevoie de vreun efort anume pentru a învăța cum să trăiești. Doar pentru că toată lumea „trăiește" într-un fel sau altul, viața e considerată o chestiune la care fiecare se pricepe. Însă aceasta nu e din cauză că omul și-a însușit arta de a trăi atât de bine încât a pierdut orice senzație de dificultate. Lipsa de bucurie și fericire ce domină viața exclude evident o astfel de explicație. Societatea modernă, în pofida accentului pus pe fericire, individualitate și interes pentru sine, l-a învățat pe om să simtă că nu fericirea sa (sau pentru a folosi un termen teologic, mântuirea sa) e scopul vieții sale, ci îndeplinirea sarcinilor de serviciu sau reușita personală. Banii, prestigiul și puterea au devenit stimulentele și scopurile sale. El acționează având iluzia că acțiunile sale îi slujesc interesul personal, deși în realitate ele slujesc pentru orice altceva, mai puțin pentru interesul adevăratului său sine. Multe lucruri sunt importante pentru el, mai puțin viața sa și arta de a o trăi. El există pentru oricine altcineva, dar nu și pentru sine.

Dacă etica oferă setul de reguli pentru atingerea excelenței în arta de a trăi, principiile sale cele mai generale trebuie să decurgă din natura vieții în general și a existenței umane în particular. În termenii cei mai generali, e în natura oricărei forme de viață să-și conserve și să-și afirme existența. Toate organismele posedă o tendință inerentă de a-și conserva existența: pornind de la acest fapt psihologii au avansat ideea unui „instinct" de autoconservare. „Datoria" de căpătâi a unui organism este deci să rămână în viață.

„A trăi" e un concept dinamic, nu static. *Existența e același lucru cu exercitarea diferitelor puteri și facultăți ale unui organism.* Orice organism posedă tendința inerentă de a-și actualiza potențialitățile specifice. *Scopul vieții omului* trebuie așadar să fie înțeles ca o *exercitare a propriilor puteri și facultăți, în concordanță cu legile propriei naturi.*

Totuși, omul nu există „în general". Deși împărtășește cu restul membrilor speciei sale nucleul calităților sale, el va fi întotdeauna un individ, o entitate unică, diferită de oricine altcineva. Oamenii sunt la fel de diferiți ca amprentele digitale când vine vorba de

dozajul particular în materie de caracter, temperament, talente și dispoziții. Fiecare își afirmă potențialitățile omenești doar realizându-și individualitatea. Datoria de a trăi e una și aceeași cu cea de a deveni el însuși, de a se dezvolta în individul care este în mod potențial.

Ca să rezumăm, *binele înseamnă în etica umanistă afirmarea vieții și actualizarea potențialităților omului. Virtutea este responsabilitatea față de propria existență. Răul înseamnă degradarea puterilor omenești; viciul este lipsa de responsabilitate față de sine.*

Acestea sunt principiile fundamentale ale eticii umaniste obiectiviste. Nu le putem explica aici, dar ne vom întoarce la principiile eticii umaniste în capitolul al patrulea. Va trebui totuși să examinăm aici dacă e posibilă o „știință a omului", ca temelie teoretică pentru o știință aplicativă care să corespundă eticii.

3. ȘTIINȚA OMULUI[6]

Concepția despre știința omului pornește de la permisa că obiectul său, omul, există, precum și că există o „natură umană", caracteristică speciei omenești. În această chestiune, istoria gândirii ne întâmpină cu ironiile și contradicțiile-i obișnuite.

Gânditorilor autoritari le convenea să presupună existența unei naturi umane, despre care ei credeau că e fixă și neschimbătoare. Această presupoziție îi ajuta să demonstreze că sistemele lor etice și instituțiile sociale erau necesare și imuabile, fiind înrădăcinate într-o pretinsă natură a omului. Însă ceea ce ei considerau a fi natura omului era o reflectare a normelor și intereselor lor, și nu un rezultat al investigației obiective. E de înțeles așadar că atitudinea progresistă s-a bucurat de descoperirile antropologiei și psihologiei care, invers, par a afirma maleabilitatea infinită a naturii umane. Motivul e că, postulând această maleabilitate, afirmăm că și normele și instituțiile — cauza presupusă a naturii umane, și nu efectul acesteia — vor fi la fel de maleabile. Însă opunându-se presupunerii greșite că anumite tipare istorico-culturale ar fi expresia unei naturi umane fixe și eterne, adepții teoriei maleabilității infinite a naturii umane au sfârșit prin a îmbrățișa o doctrină la fel de greu de susținut. Înainte de toate, ideea unei maleabilități infinite a naturii umane conduce repede la concluzii care sunt la fel de greu de acceptat ca ideea unei naturi umane fixe și neschimbătoare. Dacă omul ar fi într-adevăr maleabil la nesfârșit, normele și instituțiile ce nu favorizează bunăstarea umană ar avea o șansă să modeleze permanent omul conform tiparelor proprii, fără

să existe posibilitatea ca forțele interne ale omului să fie mobilizate și să schimbe aceste tipare. Omul ar fi marioneta convențiilor sociale și nu, așa cum s-a dovedit în istorie, un agent ale cărui trăsături intrinseci reacționează viguros împotriva presiunilor puternice exercitate de tiparele sociale și culturale nefavorabile. În realitate, dacă omul nu ar fi altceva decât reflexia tiparelor culturale, nicio ordine socială nu ar putea fi criticată din punctul de vedere al bunăstării umane, deoarece nu ar mai exista conceptul de „om".

La fel de importante ca și consecințele politice și morale ale teoriei maleabilității sunt și cele din plan teoretic. Dacă admitem că nu există natură umană (definită în termenii nevoilor psihice fundamentale), singura psihologie posibilă va fi un behaviorism radical care se mulțumește să descrie un număr infinit de tipare comportamentale sau care măsoară aspectele cantitative ale comportamentului uman. Tot ce vor putea face psihologia și antropologia va fi să descrie diferitele moduri în care instituțiile sociale și tiparele culturale modelează omul și, din moment ce manifestările speciale ale omului nu ar fi decât urma lăsată asupra sa de tiparele sociale, nu va putea exista altă știință a omului în afară de sociologia comparativă. Dacă, totuși, psihologia și antropologia doresc să avanseze ceva valid despre legile ce guvernează comportamentul uman, vor trebui să pornească de la premisa potrivit căreia *ceva, să zicem X, reacționează la influențele de mediu de o manieră ale cărei rădăcini pot fi identificate în trăsăturile sale de bază*. Natura umană nu e fixă, și de aceea cultura nu poate fi explicată ca un rezultat al unor instincte omenești rigide; nici cultura nu e un factor fix la care natura umană se adaptează pasiv și complet. E adevărat că omul se poate adapta chiar și la condiții nesatisfăcătoare, însă în acest proces de adaptare el dezvoltă reacții mentale și emoționale bine conturate, care decurg din caracteristicile propriei naturi.

Omul se poate adapta și la sclavie, însă reacționează la ea diminuându-și calitățile morale și intelectuale; el se poate adapta la o cultură plină de ostilitate și neîncredere reciprocă, dar reacția sa de adaptare va fi să devină slab și steril. Omul se poate adapta la condiții culturale care necesită refularea pulsiunilor sexuale, însă pentru a ajunge la această adaptare el va dezvolta, așa cum a arătat Freud, simptome nevrotice. El se poate adapta la aproape orice tipar cultural, însă în măsura în care e contrar naturii sale, va dezvolta niște perturbări mentale și emoționale ce-l vor forța până la urmă să modifice aceste condiții, de vreme ce nu-și poate schimba natura.

Omul nu e coală albă de hârtie pe care cultura poate să-și scrie textul; e o entitate încărcată cu energie și structurată în moduri definite, care, în procesul adaptării, reacționează specific și

identificabil la condițiile externe. Dacă omul s-ar fi adaptat la condițiile externe de-o manieră autoplastică, schimbându-și natura, ca un animal, și ar fi fost capabil să viețuiască în condiții pentru care a dezvoltat o adaptare specială, ar fi ajuns în fundătura specializării — soarta oricărei specii animale, ce exclude istoria. La fel, omul nu ar fi avut istorie nici atunci când s-ar fi putut adapta la orice condiție fără să lupte împotriva celor care contravin naturii sale. Evoluția omului se întemeiază pe adaptabilitatea omului și pe anumite calități indestructibile ale naturii sale, care-l obligă să caute neîncetat condiții mai propice pentru nevoile sale intrinseci.

Subiectul științei omului este natura umană. Însă această știință nu începe cu o imagine completă și fidelă a naturii umane; o definiție satisfăcătoare a subiectului său îi e scopul, nu premisa. Metoda sa constă în observarea reacțiilor omului la varii condiții particulare și speciale și în a formula observații despre aceste reacții, pentru a realiza inferențe cu privire la natura umană. Istoria și antropologia studiază reacțiile omului la condițiile culturale și sociale diferite de ale noastre; psihologia socială studiază reacțiile la diferitele configurații sociale din cultura noastră. Psihologia copilului studiază reacțiile copilului în creștere la diferite situații; psihopatologia încearcă să ajungă la concluzii despre natura umană prin intermediul studiului diferitelor deformări ale naturii umane, ca urmare a unor condiții patogene. Natura umană nu poate fi niciodată observată ca atare, ci numai sub forma unor manifestări specifice în situații specifice. E un construct teoretic ce poate fi inferat din studierea empirică a comportamentului omenesc. Din acest punct de vedere, știința omului, atunci când construiește un „model al naturii umane“, nu e cu nimic diferită de alte științe ce operează cu concepte și entități ce nu pot fi direct observate, dar care sunt fundamentate sau controlate prin intermediul inferențelor bazate pe date de observație.

În pofida abundenței de date pe care ni le pun la dispoziție antropologia și psihologia, avem doar o imagine ipotetică a naturii umane. Pentru a spune ceva empiric și obiectiv despre ce constituie „natura umană“, putem încă învăța de la Shylock, dacă îi vom înțelege spusele despre evrei și creștini într-un sens mai larg, care acoperă umanitatea întreagă:

> Sunt evreu. Dar oare un evreu n-are ochi și el? n-are și el mâini, mădulare, un trup, simțuri, simțăminte și patimi? nu se hrănește și el cu aceeași hrană, nu e rănit de aceleași arme, nu e supus acelorași boli, nu se vindecă datorită acelorași leacuri, nu aceeași vară îl încălzește, și nu tot o iarnă îi vâră frigul în oase, întocmai ca un creștin? dacă ne-mpungeți, nu sângerăm? dacă ne gâdilați, nu râdem

și noi? dacă ne otrăviți, nu ne dăm duhul? iar dacă ne faceți un rău, nu ne răzbunăm oare? Păi dacă suntem ca voi în toate privințele, trebuie să ne asemănăm și în privința asta![7]

4. TRADIȚIA ETICII UMANISTE

În tradiția eticii umaniste, domină punctul de vedere că instituirea de norme și valori trebuie fundamentată pe cunoașterea omului. Tratatele etice ale lui Aristotel, Spinoza și Dewey — gânditorii ale căror idei le vom creiona în acest capitol — sunt de aceea și tratate de psihologie. Nu intenționez să trec în revistă istoria eticii umaniste, ci doar să ofer o ilustrare acestui principiu, așa cum e el exprimat de unii dintre cei mai importanți reprezentanți ai săi.

Pentru *Aristotel*, etica e edificată pe știința omului. Psihologia investighează natura omului și de aceea etica e psihologie aplicată. Ca și cei care studiază politica, și cei care studiază etica „trebuie să aibă cunoștințe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul... după cum medicii cei mai înzestrați depun multe străduințe pentru cunoașterea generală a corpului“[8]. Pornind de la natura omului, Aristotel deduce regula că „virtutea“ (excelența) e „activitate“, înțelegând prin aceasta exercitarea funcțiilor și capacităților specifice omului. Fericirea, care e scopul omului, este rezultatul „activității“ și „întrebuințării“; nu e posesiune inactivă sau o stare mentală. Pentru a-și explica doctrina despre activitate, Aristotel folosește analogia cu Jocurile Olimpice. „Așa cum la Jocurile Olimpice“, spune el, „nu cei mai frumoși şi mai viguroși primesc coroana de învingător, ci aceia care iau parte la întreceri (căci printre ei se află învingătorii), la fel și în viață cei ce acționează bine ajung să aibă parte de ceea ce este frumos și bine.“[9] Omul liber, rațional și activ (contemplativ) e o persoană bună și de aceea fericită. Avem aici, așadar, enunțuri de valoare obiective care au ca reper omul (de aici caracterul lor umanist), și care sunt totodată derivate din înțelegerea naturii și funcțiilor omului.

Spinoza, ca și Aristotel, a căutat funcția proprie omului. El începe prin a examina funcția și scopul propriu *oricărui lucru din natură*, și afirmă că „orice lucru năzuiește, atât cât depinde de el, să-și mențină existența“[10]. Omul, când vine vorba de funcția și scopul său, e ca orice alt lucru: urmărește conservarea proprie și menținerea existenței sale. Spinoza ajunge la o concepție despre virtute care e pur și simplu aplicarea la cazul particular al existenței

omului a normei generale. „A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne privește, decât a lucra, a trăi și a se menține (acestea trei însemnează același lucru) sub conducerea rațiunii, pe temeiul căutării folosului propriu.“[11]

Menținerea propriei naturi înseamnă pentru Spinoza a deveni *ce ești în potență*. E valabil pentru toate lucrurile. „Un cal ar înceta să mai existe ca atare, dacă s-ar transforma în om sau în insectă“, spune Spinoza; la acestea putem adăuga că, potrivit lui Spinoza, un om va fi la fel de distrus și dacă ar deveni înger, și dacă ar deveni cal. Virtutea reprezintă actualizarea potențialităților specifice fiecărui organism; pentru om ea înseamnă starea în care este cel mai uman. Prin *bine,* Spinoza înțelege orice despre care „știm în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de *modelul naturii omenești pe care ni l-am propus*“ (italicele mele, E.F.). Prin rău, el înțelege „ceea ce știm în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiași model“[12]. Ca atare, virtutea e identică cu realizarea naturii omului; știința despre om e prin urmare știința teoretică pe care se bazează etica.

Dacă rațiunea arată omului ce ar trebui să facă pentru a fi cu adevărat el însuși și astfel îl instruiește cu privire la bine, modalitatea de a ajunge la virtute e prin folosirea activă de către om a propriilor puteri. Puterea e prin urmare același lucru cu virtutea; neputința e același lucru cu viciul. Fericirea nu e un scop în sine, ci ceea ce acompaniază experiența creșterii puterii, în vreme ce neputința e însoțită de depresie; puterea și neputința privesc toate capacitățile ce caracterizează omul. Judecățile de valoare au aplicabilitate doar în cazul omului și al intereselor sale. Astfel de judecăți de valoare nu sunt totuși simple enunțuri despre ce place și ce nu indivizilor, căci proprietățile omului sunt inerente speciei, și de aceea comune tuturor oamenilor. Caracterul obiectiv al eticii lui Spinoza se bazează pe caracterul obiectiv al modelului pentru natura umană, care deși permite multe variații individuale, este, în nucleul său, identic pentru toți oamenii. Spinoza e un adversar radical al eticii autoritare. Pentru el omul e un scop în sine și nu un mijloc pentru o autoritate care-l transcende. Valoarea poate fi determinată doar raportându-ne la interesele sale reale, care sunt libertatea și utilizarea productivă a propriilor puteri.[13]

Cel mai important adept contemporan al eticii științifice este *John Dewey,* ale cărui vederi sunt opuse atât autoritarismului, cât și relativismului etic. Vorbind despre primul curent de gândire, el afirmă că trăsătura comună a apelului la revelație, la conducători de drept divin, la cerințele statului, la convenție, la tradiție și așa mai departe este „existența unei voci cu atâta autoritate, încât elimină nevoia de a mai cerceta“.[14] În ce privește al doilea curent de gândire,

potrivit acestuia, faptul că ne bucurăm de ceva nu înseamnă automat „o judecată de valoare despre ceea ce ne bucură“[15]. Bucuria este un dat fundamental, însă „trebuie verificată de faptele empirice“[16]. Ca și Spinoza, el susține că putem ajunge la propoziții de valoare valide prin puterea rațiunii omenești; și pentru el, scopul vieții omenești este progresul și dezvoltarea omului *în termenii propriei naturi* și constituții. Însă această opoziție față de orice scopuri fixe îl conduce la renunțarea la punctul de vedere important la care ajunsese Spinoza: acela al „modelului pentru natura umană“ în calitate de concept științific. Poziția lui Dewey pune accentul mai ales pe relația între mijloace și scopuri (sau consecințe) ca bază empirică pentru validitatea normelor. Potrivit lui, evaluarea are loc „doar când există o miză, când e o problemă de rezolvat, o nevoie, o lipsă sau privație de eliminat, un conflict între diferite tendințe ce trebuie aplanat prin schimbarea condițiilor existente. Acest fapt demonstrează la rândul său existența unui factor intelectual — un factor ce ține de cercetare — în orice evaluare, deoarece scopul intenționat e proiectat drept ceva asupra căruia să putem interveni, pentru a obține ceea ce avem nevoie și a rezolva conflictul existent“[17].

Potrivit lui Dewey, scopul „e doar o serie de acte, așa cum sunt ele văzute de la depărtare; un mijloc e pur și simplu aceeași serie văzută mai de aproape. Distincția dintre mijloace și scopuri survine odată cu examinarea cursului unei acțiuni care ne este propus, al unei serii. «Scopul» este ultima acțiune la care ne gândim (ultima dintr-o serie), iar mijloacele sunt acele acțiuni care trebuie săvârșite mai înainte de această ultimă acțiune avută în minte... Scop și mijloc sunt doar nume diferite pentru una și aceeași realitate. Termenii nu se referă la o diferență la nivel de realitate, ci la o distincție la nivel de judecată“[18].

Accentul pus de Dewey pe relația reciprocă dintre mijloace și scopuri e, fără îndoială, un reper semnificativ pentru dezvoltarea teoriei eticii raționale, mai ales pentru că ne pune în gardă față de teoriile ce devin inutile separând mijloacele de scopuri. Însă nu pare să fie adevărat că „nu știm realmente ce căutăm decât după ce am elaborat mintal ce trebuie făcut“[19]. Scopurile pot fi evaluate prin intermediul analizei empirice a totalității fenomenului omului, chiar dacă nu cunoaștem încă mijloacele să le atingem. Există scopuri despre care putem afirma ceva în mod valid, chiar dacă, pentru moment, nu avem habar cum să facem ca să le atingem, ca să zicem așa. Știința omului ne poate oferi o imagine a „modelului naturii umane“, pornind de la care putem deduce scopurile, înainte de a găsi și mijloace de a le atinge.[20]

5. ETICĂ ȘI PSIHANALIZĂ

Din cele de mai sus se vede, cred, că dezvoltarea unei etici umanist-obiectiviste ca știință aplicată depinde de dezvoltarea psihologiei ca știință teoretică. Progresul de la etica lui Aristotel la cea a lui Spinoza se datorează în cea mai mare parte superiorității psihologiei dinamice a ultimei față de cea statică a primeia. Spinoza a descoperit motivația inconștientă, legile asociației, persistența experiențelor din copilărie pe tot parcursul vieții. Concepția sa despre dorință e un concept dinamic, superior „habitus"-ului aristotelic. Însă psihologia lui Spinoza, ca orice gândire psihologică de până în secolul nouăsprezece, tindea să rămână abstractă și nu a stabilit nicio metodă pentru testarea teoriilor sale prin investigații empirice și explorarea a noi date despre om.

Cercetarea empirică este conceptul central al psihologiei și eticii lui Dewey. El recunoaște motivația inconștientă, iar conceptul său de „habitus" e diferit de conceptul descriptiv de habitus din behaviorismul tradițional. Ideea sa că psihologia clinică modernă „dovedește un simț al realității prin accentul pus pe importanța profundă a forțelor inconștiente în determinarea nu doar a comportamentului manifest, ci și a dorinței, judecății, credințelor și idealurilor" demonstrează importanța pe care el o conferă factorilor inconștienți, chiar dacă nu a epuizat toate posibilitățile acestei noi metode din teoria sa etică.

S-au făcut puține încercări, din tabăra filosofică și din cea psihologică deopotrivă, de a aplica descoperirile psihanalizei la dezvoltarea teoriei etice, un fapt care e cu atât mai surprinzător cu cât teoria psihanalitică a avut contribuții care sunt deosebit de relevante pentru teoria etică.[21]

Cea mai importantă contribuție constă probabil în faptul că teoria psihanalitică reprezintă primul sistem de psihologie modern al cărui subiect nu este dat de aspecte izolate ale omului, ci de totalitatea personalității. În locul metodei psihologiei convenționale, care trebuia să se limiteze la studiul unor fenomene ce puteau fi suficient izolate pentru a fi observate în cadru experimental, *Freud a descoperit* o nouă metodă, care i-a permis să studieze ansamblul personalității și să înțeleagă de ce omul acționează așa cum o face. Metoda, constând în analiza asociațiilor libere, viselor, erorilor ori a transferului, e o abordare datorită căreia ceea ce înainte erau fenomene „private", accesibile doar autocunoașterii și introspecției, acum devin fenomene „publice" și explicitate în comunicarea dintre subiect și analist. Metoda psihanalitică și-a croit astfel o cale către fenomene care altminteri nu se pretează la observație. În același timp, ea a revelat multe

experiențe emoționale care nu puteau fi reperate nici prin introspecție, deoarece erau refulate, îndepărtate din conștiință.[22]

La începuturile cercetărilor sale, Freud era interesat mai ales de simptomele nevrotice. Însă pe măsură ce psihanaliza progresa, devenea din ce în ce mai clar că simptomul nevrotic poate fi înțeles doar sesizând structura de caracter în care e încastrat. Caracterul nevrotic (și nu simptomul) a devenit principalul subiect al teoriei și terapiei psihanalitice. În încercarea sa de a cerceta caracterul nevrotic, Freud a pus bazele unei științe a caracterului (caracterologia), care în ultimele secole a fost neglijată de psihologie și lăsată pe seama romancierilor și dramaturgilor.

Caracterologia psihanalitică, deși aflată încă la primii pași, e indispensabilă pentru dezvoltarea teoriei etice. Toate virtuțile și viciile cu care are de a face teoria etică tradițională rămân ambigue, întrucât adesea prin același cuvânt sunt desemnate atitudini omenești diferite și în parte contradictorii; ele se vor scutura de ambiguitate numai când vor fi înțelese în conexiune cu structura de caracter a persoanei despre care e predicată virtutea sau viciul. O virtute izolată de contextul caracterial se poate dovedi mai puțin valoroasă (ca, de exemplu, modestia cauzată de teamă sau care compensează aroganța reprimată); la fel, un viciu va fi privit altfel dacă e înțeles în contextul întregului caracter (ca, de exemplu, aroganța ca expresie a nesiguranței și disprețului față de propria persoană). Această observație e extrem de importantă pentru etică; preocuparea pentru virtuțile și viciile individuale ca trăsături separate e insuficientă și înșelătoare. Subiectul eticii e caracterul, și doar prin raportarea la întreaga sa structură pot fi formulate judecăți de valoare despre trăsături sau acțiuni individuale. *Subiectul cercetării etice e caracterul virtuos sau vicios, nu virtuțile ori viciile singulare.*

Nu mai puțin semnificativ pentru etică este conceptul psihanalitic de motivație inconștientă. Deși acest concept, într-o formă generală, datează de la Leibniz și Spinoza, Freud a fost primul care a studiat empiric și amănunțit pulsiunile inconștiente, punând astfel bazele unei teorii a motivației umane. Istoria gândirii etice a fost caracterizată de faptul că judecățile de valoare despre conduita umană se refereau la motivațiile subiacente actului, nu la actul însuși. De aceea, înțelegerea motivației inconștiente deschide o nouă dimensiune pentru cercetarea etică. Așa cum remarca Freud, „nu numai ceea ce este inferior în Eu poate fi inconștient, dar și ceea ce este foarte elevat“[23] — iar aceste din urmă resorturi pot deveni cele mai puternice motive pentru acțiune, cercetarea etică neputând să le ignore.

În pofida orizonturilor vaste pe care psihanaliza le deschide

studiului științific al valorilor, Freud și școala sa nu au exploatat la adevărata-i capacitate metoda lor de cercetare în domeniul problemelor etice; mai degrabă, ei au generat confuzie în chestiunile de etică. Confuzia provine din poziția relativistă a lui Freud, care credea că psihologia ne poate ajuta să înțelegem *motivația* judecăților de valoare, dar nu ne poate ajuta să stabilim *validitatea* judecăților de valoare în sine.

Relativismul lui Freud se vede cel mai bine în teoria sa despre Supraeu (conștiința morală). Potrivit teoriei sale, orice poate ajunge să fie un conținut al conștiinței morale, cu condiția să facă parte din sistemul de cerințe și interdicții întrupate de Supraeul tatălui și de tradiția culturală. *Din acest punct de vedere, conștiința morală nu e decât o autoritate interiorizată.* Analiza pe care o face Freud Supraeului e doar o analiză a „conștiinței morale autoritare“[24].

O bună ilustrare a acestui punct de vedere relativist poate fi găsită în articolul lui T. Schroeder intitulat „Atitudinea unui psiholog amoral“ („Attitude of One Amoral Psychologist“).[25] Autorul ajunge la concluzia că „orice evaluare morală e produsul unei morbidități emoționale — al unor impulsuri ce intră în conflict intens — provenind din experiențele afective trecute“, iar psihiatrul amoral „va înlocui standardele morale, valorile și judecățile cu o clasificare psihiatrică și psihoevoluționistă a impulsurilor moralizatoare și a metodelor intelectuale“. Mai departe, autorul sporește confuzia, spunând că „psihologii evoluționiști amorali nu au *reguli absolute sau eterne* ale binelui și răului cu privire la nimic“, ceea ce înseamnă că ei nu vin cu aserțiuni „absolute și eterne“.

Ușor diferită de teoria Supraeului a lui Freud este ideea sa că moralitatea e în esență o formațiune reacțională împotriva răului înnăscut în om. El susține că pulsiunile sexuale ale copilului se îndreaptă către părintele de sex opus; că din acest motiv urăște părintele rival de același sex, așa că ostilitatea, teama, vinovăția vor izvorî cu necesitate din această situație timpurie (complexul Oedip). Teoria de mai sus e o versiune seculară a conceptului de „păcat originar“. Deoarece aceste impulsuri incestuoase și ucigașe sunt parte integrală din natura umană, argumentează Freud, omul trebuie să dezvolte norme etice pentru a face posibilă viața socială. În vremurile primitive, acest lucru s-a tradus printr-un sistem de tabuuri, și mai apoi, prin sisteme etice mai evoluate, când omul și-a instituit norme pentru comportamentul social, pentru ca astfel să protejeze individul și grupul de pericolele respectivelor impulsuri.

Poziția lui Freud nu este totuși relativistă până la capăt. El arată o credință înflăcărată în adevăr, ca țel pentru care trebuie să lupte omul, și crede în capacitatea omului de a se strădui în acest sens, câtă vreme e înzestrat de natură cu rațiune. Această atitudine

antirelativistă e clar exprimată atunci când discută despre „filosofia vieții“[26]. El se opune teoriei că adevărul „este doar produsul propriilor noastre necesități, așa cum trebuie ele să se manifeste în condițiile exterioare schimbătoare“; potrivit lui, o astfel de teorie „anarhistă“ „dă greș la primul pas în viața practică“. Credința sa în puterea rațiunii și în capacitatea ei de a unifica omenirea și de a elibera omul din robia superstiției are patosul specific filosofiei luminilor. Această credință în adevăr stă la baza concepției despre cura psihanalitică. Psihanaliza e o încercare de a descoperi adevărul despre propria persoană. Aici, Freud este continuatorul tradiției de gândire care, de la Buddha și Socrate, crede în adevăr, ca o putere care face omul virtuos și liber, sau, în terminologia lui Freud, „sănătos“. Scopul curei analitice este să înlocuiască iraționalul (Seul), prin rațiune (Eul). Situația analitică poate fi definită din acest punct de vedere drept una în care două persoane — analistul și pacientul — purced în căutarea adevărului. Țelul curei este recăpătarea sănătății, iar remediile sunt adevărul și rațiunea. Instituirea unei situații bazate pe onestitatea radicală într-o cultură în care astfel de franchețe e rară reprezintă probabil expresia cea mai desăvârșită a geniului lui Freud.

Și în caracterologia sa, Freud se situează pe o poziție nerelativistă, deși ea e doar implicită. El presupune că dezvoltarea libidoului trece de la faza orală, prin cea anală, către cea genitală, și că la persoana sănătoasă orientarea genitală ajunge să domine. Deși Freud nu face vreo referire explicită la valorile etice, există o legătură implicită: orientările pregenitale, caracteristice atitudinilor dependente, lacome și avare, sunt etic inferioare celei genitale, altfel spus, caracterului matur, productiv. Caracterologia lui Freud implică astfel că virtutea este scopul natural al dezvoltării omului. Această dezvoltare poate fi împiedicată de circumstanțe specifice și în mare parte externe, conducând la formarea unui caracter nevrotic. Dezvoltarea normală va produce însă un caracter matur, independent și productiv, capabil să iubească și să muncească; în ultimă instanță, pentru Freud, sănătatea și virtutea sunt deci unul și același lucru.

Însă această legătură între caracter și etică nu e făcută explicit. Ea trebuia să rămână în obscuritate, în parte din cauza contradicției dintre relativismul lui Freud și recunoașterea implicită a valorilor etice umaniste, și în parte deoarece, preocupat mai ales de caracterul nevrotic, Freud a acordat o atenție redusă analizei și descrierii caracterului genital matur.

Capitolul ce urmează, după ce trece în revistă „condiția umană“ și semnificația sa pentru dezvoltarea caracterului, va avansa spre o analiză detaliată a echivalentului etic al caracterului genital:

„orientarea productivă“.

3 În *Time and Eternity. A Jewish Reader,* coord. de Nabum N. Glatzer (New York: Schoeken Books, 1946).
4 Această folosire într-un sens foarte larg al cuvântului „artă“ este diferită de terminologia lui Aristotel, care diferențiază între „a făuri“ (care ține de „artele“ meșteșugărești) și „a acționa“ (care ține de etică).
5 Sinuciderea, ca fenomen patologic, nu contrazice acest principiu general.
6 Prin „știință a omului“ înțeleg un domeniu mai vast decât cel tradițional definit de antropologie. Linton a folosit sintagma „știință a omului“ într-un mod similar, deci cu un sens mai larg. Cf. *The Science of Man in the World Crisis*, coord. de Ralph Linton (New York: Columbia University Press, 1945).
7 William Shakespeare, „Neguțătorul din Veneția“, trad. de Petre Solomon, în *idem*, *Zadarnicele chinuri ale dragostei. Cei doi tineri din Verona. Neguțătorul din Veneția* (București: Adevărul Hodling, 2009), p. 561.
8 *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel (București: Editura Iri, 1998), 1102a 17–24, pp. 46–47.
9 *Ibidem,* 1099a, 3–5, p. 39.
10 Spinoza, *Etica*, trad. de Al. Posescu (București: Editura Științifică, 1957), III, prop. 6, p. 152.
11 *Ibidem,* IV, prop. 24, p. 235.
12 *Ibidem,* IV, Pref., p. 218.
13 Marx a exprimat un punct de vedere similar cu cel al lui Spinoza: „Dacă vrem, de pildă, să știm ce e util unui câine, trebuie să explorăm natura câinelui. Această natură însăși nu poate fi construită pe baza *principiului utilității*. Aplicând acest lucru la om, dacă vrem să judecăm faptele, evoluția, raporturile etc. omenești pe baza principiului utilității, trebuie să ne ocupăm mai întâi de natura omenească în general și apoi de natura omenească istoricește modificată în fiecare epocă în parte. Lui Bentham nu-i place să despice firu-n patru. Cu sobrietatea sa cea mai naivă el îl consideră pe micul burghez modern, în special pe *micul burghez englez, ca fiind omul normal*“ — Karl Marx, *Capitalul*, vol. I (București: Editura Partidului Muncitoresc Român, 1948), p. 547, nota de subsol.
Și în doctrina etică a lui Spencer, în pofida unor diferențe filosofice importante, „binele“ și „răul“ decurg din constituția specifică omului, iar știința conduitei se bazează pe cunoașterea noastră asupra omului. Într-o scrisoare către J. St. Mill, Spencer afirma: „Din punctul meu de vedere, așa-zisa moralitate, sau pe adevăratul său nume știința conduitei corecte, are ca obiect să determine cum și de ce anumite conduite sunt dăunătoare și de ce altele sunt benefice. Aceste rezultate bune și rele nu pot fi accidentale, ci consecințele necesare ale constituției lucrurilor“. Citat în Spencer, în *The Principles of Ethics*, vol. I (New York: D. Appleton Co., 1902), p. 57.
14 John Dewey și James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Company, ed. revizuită., 1932), p. 364.
15 John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, 1946), p. 254.
16 *Ibidem,* p. 260.
17 John Dewey, „Theory of Valuation“, în *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, no. 4, p. 34.
18 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, Random House, 1930), pp. 34 și urm.
19 *Ibidem*, p. 36.
20 Utopiile sunt viziuni ale scopurilor ce preced înțelegerea mijloacelor, și totuși nu sunt absurde; dimpotrivă, unele au contribuit mult la progresul gândirii, ca să nu mai vorbim despre ce au însemnat pentru păstrarea credinței în viitorul omului.
21 Pentru citatul din paragraful anterior, v. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86. O scurtă, dar semnificativă contribuție la problema valorii din punct de vedere psihanalitic e articolul lui Patrick Mullhay, „Values, Scientific Method and Psychoanalysis“, *Psychiatry* (mai 1943). Pe când revizuiam manuscrisul cărții de față a fost publicată cartea lui J. C. Flugel, *Man, Morals and Society* (New York: International Universities Press, 1945), care e prima încercare serioasă și sistematică a unui psihanalist de a aplica descoperirile psihanalizei la teoria etică. O expunere foarte valoroasă a problematicii și o critică profundă — deși merge mult dincolo de critică — a punctului de vedere psihanalitic în etică poate fi găsit în Mortimer J. Adler, *What Man Has Made of Man* (New York: Longmans,

Green & Co., 1937).
22 Cf. Dewey, *Problems of Men*, pp. 250–272, și Philip B. Rice, „Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment", *Journal of Philosophy*, XV (1934), 5–14, pp. 533–543.
23 S. Freud, „Eul și Sinele", în *Dincolo de principiul plăcerii*, trad. de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu (Iași: Editura „Jurnalul Literar", 1993), p. 115.
24 O discuție mai amănunțită despre conștiința morală poate fi găsită în capitolul IV.
25 *The Psychoanalytic Review*, XXXI, no. 3 (iulie 1944), pp. 329–335.
26 În Sigmund Freud, *Opere,* vol. 10 (București: Editura Trei, 1999), pp. 619–620.

III

NATURA UMANĂ ȘI CARACTERUL

Sunt om,
La fel cu toți oamenii.
Văd şi aud şi
Mănânc şi beau;
Animalele fac la fel.
Însă faptul că sunt eu nu-l împărtăşesc cu nimeni altcineva
Doar mie îmi aparține
Şi nimănui altcuiva;
Niciunui alt om
Nici vreunui înger, nici chiar lui Dumnezeu —
Exceptând faptul că sunt
Una cu el.

— Meister Eckhart

1. CONDIȚIA UMANĂ

Un singur individ reprezintă rasa umană. El e un exemplar particular al speciei umane. El e „el“ şi el e „toți“; e un individ cu trăsăturile sale, şi în acest sens e unic, iar în acelaşi timp el întruchipează toate caracteristicile rasei umane. Personalitatea sa individuală e determinată de particularitățile existenței umane comune tuturor oamenilor. De aceea discuția despre condiția umană o precedă pe cea a personalității.

A. SLĂBICIUNILE BIOLOGICE ALE OMULUI

Primul element care deosebeşte existența umană de cea animală e unul negativ: relativa absență din procesul de adaptare la lumea înconjurătoare a mecanismelor instinctuale de reglare. Modul de adaptare a animalului la lume rămâne iar şi iar acelaşi: dacă aparatul său instinctual nu mai e capabil să facă față mediului în

schimbare, specia va pieri. Animalul se poate adapta la condiții variabile modificându-se — autoplastic, şi nu modificându-şi mediul —, deci nu aloplastic. Astfel, el trăieşte în armonie, nu în sensul că nu luptă, ci în sensul că înzestrarea sa moştenită îl face parte fixă şi neschimbătoare a lumii sale; fie se pune de acord cu ea, fie moare.

Cu cât e mai incomplet şi mai puțin fix aparatul instinctual al animalelor, cu atât e mai dezvoltat creierul, şi astfel capacitatea de a învăța. Apariția omului poate fi plasată în punctul unde procesul de evoluție prin intermediul adaptării instinctuale îşi atinge minimul. Însă el apare cu calități noi, care îl diferențiază de animal: conştiința de sine ca entitate separată, capacitatea de a-şi aminti trecutul, de a vizualiza viitorul şi de a se referi la obiecte şi acte prin intermediul simbolurilor; rațiunea ce elaborează concepții şi înțelege lumea; imaginația prin care trece dincolo de raza de acțiune a simțurilor sale. Omul e cel mai neputincios dintre animale, însă chiar această slăbiciune biologică e temeiul puterii sale, cauza primară a dezvoltării calităților sale, specific umane.

B. DIHOTOMIILE EXISTENȚIALE ȘI ISTORICE ALE OMULUI

Conştiința de sine, rațiunea şi imaginația au tulburat „armonia" ce caracterizează existența animală. Apariția lor a făcut din om o anomalie, o ciudățenie a universului. El e parte din natură, supunându-se legilor sale şi fiind incapabil să le schimbe, însă transcende restul naturii. El stă deoparte, deşi e o parte; e nomad, şi totuşi înlănțuit în casa pe care o împarte cu restul creaturilor. Aruncat în această lume, într-un loc şi timp întâmplător, el e forțat să iasă din ea, la fel de accidental. Pentru că e conştient de sine, el îşi dă seama de neputința şi de limitele existenței sale. Îşi vede sfârşitul: moartea. Nu e niciodată liber de dihotomia existenței sale: nu poate renunța la propria minte, chiar dacă ar dori-o; nu se poate descotorosi de propriul corp cât e viu — iar corpul îl face să-şi dorească să trăiască.

Rațiunea, darul omului, e şi blestemul său; îl forțează să se confrunte mereu cu sarcina de a rezolva o dihotomie insolubilă. Existența umană e diferită din acest punct de vedere de cea a tuturor celorlalte organisme; el e într-o stare de dezechilibru constant şi inevitabil. Viața omului nu poate „fi trăită" repetând tiparele propriei specii; el e cel ce trebuie să trăiască. Omul e singurul animal care se poate *plictisi*, care poate fi nemulțumit, care se poate simți alungat din paradis. Omul e singurul animal pentru care

propria existență e o problemă ce trebuie să o rezolve şi din fața căreia nu poate fugi. Nu poate reveni la starea preumană de armonie cu natura; trebuie să o ia pe calea dezvoltării propriei raţiuni, până când va ajunge propriul stăpân şi stăpânul naturii.

Apariția raţiunii creează o dihotomie în interiorul omului ce-l forțează să caute fără încetare noi soluții. Dinamismul istoriei sale e inerent existenței raţiunii, îi determină dezvoltarea, şi prin ea, îl determină să creeze o lume proprie, în care se poate simți confortabil cu el însuşi şi cu ceilalți oameni. Fiecare stadiu în care ajunge îl lasă nemulțumit şi perplex, şi tocmai această confuzie îl face să se îndrepte spre noi soluții. Nu există în om vreun „instinct al progresului“ înnăscut; contradicția din existența sa e cea care îl face să o apuce pe drumul pe care a luat-o. Deoarece a pierdut paradisul, adică unitatea cu natura, a devenit un hoinar etern (Ulise, Oedip, Avraam, Faust); e constrâns să meargă înainte şi să se străduie veşnic să facă din necunoscut cunoaştere, umplând cu răspunsuri spațiile albe ale ştiinței sale. Trebuie să se explice sieşi şi să explice sensul propriei existențe. Are impulsul de a depăşi această falie interioară, chinuit de setea de „absolut“, de un alt gen de armonie ce poate ridica blestemul de a fi separat de natură, de ceilalți oameni şi de sine însuşi.

Falia din natura umană conduce la dihotomii pe care le voi numi existențiale[27], deoarece sunt înrădăcinate în însăşi existența umană; sunt contradicții pe care omul nu le poate anula, însă la care poate reacționa în varii feluri, în funcție de caracterul şi cultura sa.

Cea mai importantă dihotomie existențială e între viață şi moarte. Faptul că trebuie să murim e ceva inevitabil pentru om. El e conştient de asta şi tocmai această conştientizare îi influențează profund viața. Însă moartea rămâne însuşi opusul vieții şi e externă şi incompatibilă cu experiența vieții. Toată cunoaşterea despre moarte nu schimbă faptul că moartea nu e o parte a vieții care să poată avea vreun sens, şi nu avem ce face decât să acceptăm datul morții; altfel spus, din punctul de vedere al vieții noastre, trebuie să acceptăm înfrângerea. „Omul ar da tot ce are pentru viața sa“, iar „înțeleptul“, spune Spinoza, „nu se gândeşte la moarte, ci la viață.“ Omul a încercat să nege această dihotomie prin intermediul ideologiilor, de exemplu, prin intermediul conceptului creştin de nemurire, care, postulând un suflet nepieritor, neagă tragicul fapt că viața omului se termină în moarte.

Faptul că omul e muritor generează încă o dihotomie: deşi orice ființă umană e purtătoarea tuturor potențialităților omeneşti, scurta sa viață nu-i permite să le realizeze întru totul, nici măcar în cele mai favorabile circumstanțe. Numai dacă viața omului ar dura cât cea a umanității, ar putea el să participe la dezvoltarea umană care

are loc în procesul istoric. Viața omului, începând şi sfârşindu-se la momente întâmplătoare din procesul de evoluție al speciei, e într-un conflict tragic cu pretenția individului de a-şi realiza toate potențialitățile. El are, în cel mai bun caz, o imagine vagă a acestei contradicții, între ceea ce poate realiza şi ceea ce realizează de fapt. Şi aici, ideologiile tind să aplaneze sau să nege contradicția, presupunând că realizarea vieții are loc după moarte, sau că perioada istorică a cuiva reprezintă realizarea definitivă şi apogeul umanității. O alta susține că sensul vieții nu e de găsit în trăirea ei plenară, ci în a te pune în slujba societății şi în a-ți îndeplini îndatoririle sociale; dezvoltarea, libertatea şi fericirea individului sunt subordonate sau chiar irelevante față de prosperitatea statului, a comunității sau față de orice altceva poate simboliza puterea eternă, care transcende individul.

Omul e singur, şi în acelaşi timp relaționează. El e singur în măsura în care e o entitate unică, ce nu e identică cu nimeni, şi e conştient de propriul sine ca entitate separată. El trebuie să fie singur când trebuie să judece sau să ia decizii doar prin puterea rațiunii sale. Şi totuşi nu poate suporta să fie singur, fără legături cu ceilalți oameni. Fericirea sa depinde de solidaritatea pe care o simte cu semenii, cu generațiile trecute şi viitoare.

Multitudinea contradicțiilor istorice din viața personală şi socială sunt radical diferite de dihotomiile existențiale — nu apar necesar în existența umană, sunt de origine omenească şi sunt rezolvabile, fie de îndată, fie mai târziu în istoria umană. Contradicția de azi, dintre abundența de mijloace tehnice pentru satisfacțiile materiale şi incapacitatea de a le folosi doar pentru pacea şi bunăstarea popoarelor e una solubilă; nu e o contradicție necesară, ci una datorată lipsei de curaj şi înțelepciune a omului. Instituția sclaviei din Grecia antică poate fi un exemplu de contradicție relativ insolubilă, pentru care o rezolvare a putut fi găsită numai într-o perioadă istorică ulterioară, când au fost puse bazele materiale pentru egalitatea între oameni.

Distincția dintre dihotomiile existențiale şi cele istorice e importantă pentru că a le confunda are consecințe grave. Cei ce au fost interesați să mențină contradicțiile istorice s-au străduit să demonstreze că ele erau dihotomii existențiale, şi de aceea imuabile. Au încercat să convingă oamenii că „ce nu există, nu trebuie să existe“ şi că nu au decât să se resemneze, acceptându-şi soarta tragică. Însă această încercare de a şterge granițele dintre cele două tipuri de contradicții nu a fost suficientă ca să împiedice omul să încerce a le rezolva. Una din calitățile proprii minții omeneşti e că nu poate rămâne pasivă atunci când se confruntă cu o contradicție. Se pune în mişcare pentru a rezolva contradicția. Tot

progresul uman se datorează acestui fapt. Pentru ca un om să fie împiedicat să reacționeze când își dă seama de ele, va trebui să negăm însăși existența acestor contradicții. Aplanarea, și prin aceasta negarea contradicțiilor, e funcția raționalizărilor din viața individuală și a ideologiilor (raționalizări modelate de societate) din viața socială. Totuși, aceste ideologii ar rămâne ineficace dacă mintea omului ar putea fi satisfăcută doar cu răspunsuri raționale, adevărate. Însă o altă particularitate a minții noastre e că acceptă adevărul împărtășit de majoritatea membrilor culturii sale sau de cel postulat de autorități puternice. Dacă ideologiile armonizatoare sunt susținute de consens sau autoritate, mintea omului se liniștește, deși omul însuși nu rămâne niciodată liniștit.

Omul poate reacționa la contradicțiile istorice anulându-le prin propria acțiune; însă nu poate anula dihotomiile existențiale, deși poate reacționa la ele în diferite feluri. El își poate calma mintea cu ajutorul unor ideologii liniștitoare și armonizatoare. Poate încerca să evadeze din fața frământărilor interioare prin intermediul unei activități neîncetate, profesionale sau de divertisment. Poate încerca să-și suprime libertatea și să se transforme într-un instrument al puterilor exterioare lui, cufundându-și sinele în ele. Însă va rămâne nesatisfăcut, angoasat și agitat. Există o singură soluție pentru problema sa: să privească adevărul în față, să-și recunoască izolarea fundamentală și singurătatea într-un univers indiferent la soarta sa, să admită inexistența vreunei puteri ce-l transcende și care ar putea să-i rezolve problema. Omul trebuie să accepte responsabilitatea pentru propria persoană și faptul că numai folosindu-și puterile poate conferi un sens propriei vieți. Însă sensul nu înseamnă certitudine; ba chiar căutarea certitudinii zădărnicește căutarea sensului. Incertitudinea e însăși condiția ce-l îmboldește pe om să-și desfășoare potențialitățile. Dacă se va confrunta cu adevărul fără să se panicheze, va recunoaște că *nu există vreun sens al vieții dincolo de sensul pe care omul îl conferă propriei vieți, exercitându-și puterile, trăind productiv*; și va înțelege că doar vigilența constantă, activitatea și efortul neîntrerupte ne dau capacitatea să nu eșuăm în singura sarcină ce contează — dezvoltarea deplină a propriilor potențialități în limitele impuse de legile existenței noastre. Omul nu va înceta niciodată să fie nedumerit, să se mire și să-și pună noi întrebări. Doar dacă recunoaște situația umană, dihotomiile inerente existenței sale și capacitatea sa de a-și desfășura potențialitățile, doar așa va putea el să-și îndeplinească sarcina: să fie el însuși și pentru el însuși și să atingă fericirea, prin concretizarea deplină a facultăților ce îi sunt proprii — rațiunea, dragostea și munca productivă.

După ce am discutat dihotomiile existențiale inerente existenței

umane, putem să ne întoarcem la afirmația pe care am făcut-o la începutul acestui capitol, că discutarea condiției umane trebuie să o premeargă pe cea asupra personalității. Sensul mai exact al acestei aserțiuni poate fi indicat spunând că psihologia trebuie să se întemeieze pe concepția antropologico-filosofică asupra existenței umane.

Cea mai frapantă trăsătură a comportamentului uman e intensitatea formidabilă a pasiunilor şi a pulsiunilor etalate de fiecare om. Freud a recunoscut mai bine ca oricine acest fapt şi a încercat să-l explice în termenii gândirii mecanicisto-naturaliste a vremii sale. El credea că acele pasiuni care nu par a fi expresii evidente ale instinctelor de conservare şi sexuale (sau cum au fost descrise mai târziu, pulsiuni erotice şi thanatice) sunt doar manifestări indirecte şi mai complicate ale acestor pulsiuni instinctual-biologice. Însă oricât de remarcabile ar fi susținerile sale, ele nu conving atunci când Freud nu acceptă că o mare parte din pulsiunile omului nu pot fi explicate prin forța instinctelor. Chiar dacă foamea şi setea omului, ca şi pulsiunile sale sexuale ar fi complet satisfăcute, „el“ nu va fi satisfăcut. Spre deosebire de animale, cele mai presante probleme ale sale nu sunt satisfăcute prin îndestulare, ci doar încep de aici. El luptă pentru putere, dragoste sau distrugere, îşi riscă viața pentru idealuri religioase, politice ori umaniste, iar aceste străduințe sunt constitutive şi caracteristice pentru specificul vieții omeneşti. Într-adevăr, „omul nu trăieşte numai cu apă şi cu pâine“.

În opoziție cu explicația mecanicisto-naturalistă a lui Freud, această afirmație a fost interpretată ca însemnând că omul posedă nevoi religioase intrinseci, ce nu pot fi explicate de existența sa naturală, ci de ceva de dincolo de el, avându-şi originea în puteri supranaturale. Totuşi, nu e nevoie de presupunerea din urmă, deoarece fenomenul poate fi explicat ca urmare a înțelegerii complete a condiției umane.

Dizarmonia din existența omului generează nevoi care le depăşesc cu mult pe cele de sorginte animală. Respectivele nevoi produc pulsiunea imperativă de a restaura unitatea şi echilibrul dintre sine şi restul naturii. Omul încearcă înainte de toate să restabilească unitatea şi echilibrul în gândire, construind o imagine mentală atotcuprinzătoare a lumii, care slujeşte ca sistem de referință în cadrele căruia să răspundă la întrebarea despre propria condiție şi despre ce trebuie să facă. Însă astfel de sisteme de gândire nu sunt suficiente. Dacă omul ar fi doar un intelect neîntrupat, scopul său ar fi atins prin intermediul unui sistem de gândire atotcuprinzător. Însă pentru că e o entitate înzestrată cu corp, nu numai cu minte, el trebuie să reacționeze la dihotomia

existenței sale nu numai prin gândire, ci şi în procesul vieții, în sentimentele şi acțiunile sale. Pentru a găsi un nou echilibru, el trebuie să aspire la experiența unității şi unicității în toate compartimentele ființei sale. Din acest motiv, orice sistem de orientare satisfăcător are nevoie nu doar de elemente intelectuale, ci şi de elemente afective şi senzoriale, concretizate în acțiunea din toate tipurile de întreprinderi umane. Dăruirea pentru un țel, o idee ori o putere care depăşeşte omul, cum e Dumnezeu, constituie exprimări ale acestei nevoi de plenitudine în trăirea vieții.

Răspunsurile oferite nevoii de orientare şi de devotare a omului diferă, atât ca formă, cât şi în ce priveşte conținutul. Există sisteme primitive, ca animismul şi totemismul, în care obiectele naturale sau strămoşii reprezintă răspunsul la căutarea unui sens. Există sisteme nonteiste, precum budismul, numite îndeobşte „religioase" chiar dacă în forma lor originară nu se găsea vreun concept de Dumnezeu. Există sisteme filosofice, ca, de exemplu, stoicismul, şi există sisteme religioase monoteiste care oferă un răspuns omului ce caută sensul invocând conceptul de Dumnezeu. Analiza pe care o facem diferitelor sisteme e îngreunată de o dificultate terminologică. Am putea să le considerăm pe toate religioase, dacă din rațiuni istorice termenul „religios" nu ar fi fost identificat cu un sistem teist, un sistem centrat în jurul lui Dumnezeu. Noi, pur şi simplu, nu avem un termen în limbajul nostru pentru a desemna ceea ce e comun sistemelor teiste şi nonteiste, altfel spus, tuturor sistemelor de gândire ce încearcă să răspundă căutării unui sens şi încercării omului de a-şi înțelege propria existență. În lipsa unui cuvânt mai bun, voi numi aceste sisteme „repere de orientare şi devoțiune".

Totuşi, chestiunea pe care vreau să o subliniez e că există multe alte tendințe care sunt considerate complet seculare, dar care sunt nu mai puțin înrădăcinate în aceeaşi nevoie din care izvorăsc sistemele religioase şi filosofice. Să ne gândim la ceea ce putem observa în vremurile de azi: vedem în cultura noastră milioane de oameni care se dedică obținerii de succese şi prestigiu. Am văzut şi încă vedem în alte culturi o devoțiune fanatică a aderenților la sisteme dictatoriale de cucerire şi dominație. Rămânem uimiți de intensitatea acestor pasiuni, care adesea sunt mai puternice decât instinctul de autoconservare. Suntem păcăliți uşor de conținuturile seculare ale obiectivelor şi le explicăm drept rezultate ale pulsiunilor sexuale sau ale altor impulsuri cvasibiologice. Însă nu se vede oare că intensitatea şi fanatismul cu care aceste scopuri laice sunt urmărite le egalează pe cele religioase? Că deşi toate aceste sisteme de orientare şi devoțiune seculare au conținuturi diferite, nevoia fundamentală căreia încearcă să-i răspundă e aceeaşi? În

cultura noastră impresia e cu atât mai înşelătoare cu cât majoritatea oamenilor „cred“ în monoteism, dar de fapt devoţiunea lor aparţine sistemelor mai apropiate de totemism şi de cultul idolilor decât de orice formă de creştinism.

Însă va trebui să mai facem un pas. Înţelegerea naturii „religioase“ a acestor impulsuri seculare modelate de cultură ne oferă cheia pentru a pricepe nevrozele şi tendinţele iraţionale. Pe ultimele va trebui să le considerăm soluţii — răspunsuri individuale — la căutarea de orientare şi devoţiune a omului. O persoană a cărei experienţă e determinată de „fixarea pe familie“, care e incapabilă să acţioneze independent, e de fapt un credincios al cultului primitiv al strămoşilor, iar singura diferenţă dintre el şi milioanele de aderenţi ai religiilor strămoşilor e că sistemul său e privat, nu modelat de cultură. Freud a recunoscut legătura dintre religie şi nevroză, şi a explicat religia ca o formă de nevroză, dar noi vom conchide că nevroza trebuie să fie explicată ca o formă particulară de religie, a cărei notă distinctă sunt caracteristicile sale individuale, nemodelate de altceva. Concluzia pentru problema generală a motivaţiei umane spre care ne îndreptăm e că, deşi nevoia unui sistem de orientare şi devoţiune e comună tuturor oamenilor, conţinuturile particulare ale sistemelor ce o satisfac diferă. Aceste diferenţe sunt diferenţe valorice: persoana matură, productivă şi raţională va alege un sistem care-i va permite să fie matură, productivă şi raţională. Persoana a cărei dezvoltare a fost blocată trebuie să se întoarcă la sisteme iraţionale şi primitive, care, la rândul lor, îi amplifică şi prelungesc dependenţa şi iraţionalitatea. Ea va rămâne pe un nivel depăşit de milenii de către cei mai demni reprezentanţi ai umanităţii.

Faptul că nevoia unui sistem de orientare şi devoţiune e parte integrantă din existenţa umană ne oferă totodată posibilitatea de a înţelege intensitatea acestei nevoi. Într-adevăr, nu există nicio altă sursă de energie mai puternică în om. Omul nu e liber să aleagă între a avea şi a nu avea „idealuri“, ci între diferitele tipuri de idealuri, între a se dedica cultului puterii şi distrugerii sau a se dedica raţiunii şi iubirii. Toţi oamenii sunt „idealişti“ şi fac eforturi către ceva aflat dincolo de atingerea satisfacţiei fizice. Ei diferă în funcţie de tipurile de idealuri în care cred. Cele mai bune şi cele mai diabolice manifestări ale minţii omeneşti sunt ambele expresii nu ale cărnii, ci ale „idealismului“ spiritului său. De aceea, punctul de vedere relativist, care susţine că posesia unui ideal ori a unui sentiment religios reprezintă o valoare în sine, e greşit şi periculos. Va trebui să înţelegem toate idealurile, inclusiv cele ce apar în ideologiile seculare, drept expresii ale aceleiaşi nevoi omeneşti, şi va trebui să le judecăm în funcţie de cât sunt de adevărate, de cât de

mult conduc la desfăşurarea puterilor omeneşti şi de cât constituie adevărata soluţie pentru nevoia de echilibru şi armonie a omului în lumea lui. De aceea, ţinem să repetăm, înţelegerea motivaţiei umane trebuie să provină din înţelegerea condiţiei umane.

2. PERSONALITATEA

Oamenii se aseamănă prin aceea că împărtăşesc condiţia umană şi dihotomiile existenţiale care le sunt inerente; sunt unici în modul specific în care îşi rezolvă problema umană. Diversitatea infinită de personalităţi e în ea însăşi o caracteristică a existenţei umane.

Prin personalitate înţeleg totalitatea calităţilor înnăscute sau dobândite ce caracterizează individul şi care îl fac unic. Diferenţa dintre calităţile înnăscute şi cele dobândite e, în ultimă instanţă, sinonimă cu diferenţa dintre temperament, înzestrări şi toate calităţile psihice dependente de constituţia fizică, pe de o parte, şi caracter, pe de cealaltă parte. Dacă diferenţele de temperament nu au nicio semnificaţie etică, diferenţele de caracter dau adevărata problemă a eticii; ele exprimă gradul în care individul a reuşit în arta de a trăi. Pentru a evita confuzia sub care stă folosirea termenilor „temperament“ şi „caracter“, vom începe cu o scurtă discuţie asupra temperamentului.

A. TEMPERAMENTUL

Hipocrate a distins patru temperamente: coleric, sangvinic, melancolic şi flegmatic. Temperamentele sangvinice şi colerice sunt moduri de a reacţiona caracterizate de excitabilitatea uşoară şi de rapida alternare a intereselor, acestea din urmă fiind slabe în cazul primului şi intense în cazul celui de-al doilea. Temperamentele flegmatic şi melancolic sunt, dimpotrivă, caracterizate de o excitabilitate persistentă dar scăzută a interesului, interesul flegmaticului fiind slab, iar cel al melancolicului intens. [28] Potrivit lui Hipocrate, aceste diferite moduri de a reacţiona sunt legate de diferite surse somatice. (E interesant de remarcat că în mentalitatea cotidiană sunt reţinute doar aspectele negative ale acestor temperamente: coleric înseamnă azi uşor de enervat; melancolic — deprimat; sangvinic — ultraoptimist; iar flegmatic — prea lent.) Aceste categorii temperamentale au fost utilizate de majoritatea cercetătorilor temperamentului până la Wundt. Cele mai importante

concepții moderne despre temperament sunt cele ale lui Jung, Kretschmer şi Sheldon.[29]

Nu ne putem îndoi de importanța unor cercetări suplimentare în domeniu, mai ales cu privire la corelația între temperament şi procesele somatice. Însă trebuie să distingem clar între caracter şi temperament, deoarece confundarea celor două concepte a blocat progresul atât în caracterologie, cât şi în studiul temperamentului.

Temperamentul se referă la modul de reacție şi e constituțional, neputând fi schimbat; caracterul e esențialmente ceva modelat de experiențele persoanei, mai ales în primii ani de viață, putând fi schimbat, până la un punct, de ceea ce persoana ajunge să înțeleagă şi de noile genuri de experiențe. Dacă, de exemplu, o persoană are un temperament coleric, modul în care reacționează va fi „rapid şi energic". Însă la ce anume e el rapid şi energic depinde de modalitatea sa de raportare, de caracterul său. Dacă e o persoană productivă, dreaptă, iubitoare, va reacționa rapid şi energic atunci când iubeşte, când e mâniată de injustiție şi când e impresionată de o nouă idee. Dacă e un personaj distructiv şi sadic, va fi rapid şi energic în distructivitatea şi cruzimea sa.

Confuzia dintre temperament şi caracter a avut consecințe importante asupra teoriei etice. Preferințele pentru diferențele de temperament sunt chestiuni ce țin doar de gusturile individuale. Însă diferențele de caracter sunt de cea mai mare importanță din punct de vedere etic. Un exemplu poate fi util pentru clarificarea acestei chestiuni. Goering şi Himmler erau oameni cu temperamente diferite — primul un ciclotimic, celălalt un schizotimic. Ca urmare, din punctul de vedere al preferințelor subiective, un individ atras de temperamentul ciclotimic l-ar „plăcea" mai mult pe Goering decât pe Himmler, şi viceversa. Totuşi, din punctul de vedere al caracterului, ambii indivizi aveau o trăsătură comună: erau sadici ambițioşi. Prin urmare, din punct de vedere etic, erau la fel de răi. Reciproc, printre caracterele productive, cineva poate prefera temperamentul coleric, în mod subiectiv, celui sangvinic; însă astfel de judecăți nu sunt judecăți asupra valorii acestor oameni implicați.[30]

Aceeaşi confuzie o găsim şi în aplicarea conceptelor despre temperament ale lui *C. G. Jung* — „introversie" şi „extraversie". Cei care preferă extravertiții tind să descrie introvertitul drept inhibat şi nevrotic; cei ce preferă introvertiții descriu extravertitul drept superficial şi lipsit de perseverență şi profunzime. Eroarea constă în compararea unei persoane „bune", pentru că are un anumit temperament, cu persoana „rea" care are celălalt temperament, şi în punerea pe seama diferenței de temperament a diferenței de valoare.

E evident acum, cred, cum această confuzie între temperament şi caracter a afectat etica. A condus la condamnarea unor întregi rase, unde predominau temperamente diferite de ale noastre, dar a oferit şi sprijin relativismului, datorită presupunerii că diferenţele de caracter se supun la fel de mult diferenţelor de gust, ca şi diferenţele de temperament.

Din punctul de vedere al teoretizării în etică va trebui aşadar să ne întoarcem asupra conceptului de caracter, care e atât subiect al judecăţilor etice, cât şi obiectul dezvoltării etice a omului. Şi aici va trebui mai întâi să curăţăm terenul de confuziile tradiţionale care, în acest caz, gravitează în jurul diferenţelor dintre concepţia dinamică şi cea behavioristă despre caracter.

B. CARACTERUL

(1) CONCEPŢIA DINAMICĂ DESPRE CARACTER

Trăsăturile de caracter au fost şi încă sunt considerate de anumiţi psihologi de orientare behavioristă ca fiind identice cu trăsăturile de comportament. Din acest punct de vedere, caracterul este definit ca „tiparul de comportament caracteristic unui individ dat,“[31] în vreme ce alţi autori, ca William McDougall, R. G. Gordon şi Kretschmer, au subliniat elementul conativ şi dinamic al trăsăturilor de caracter.

Freud a dezvoltat nu numai prima, ci şi cea mai consistentă şi pătrunzătoare teorie a caracterului, ca sistem de tendinţe ce nu sunt identice cu comportamentul, chiar dacă stau la baza lui. Pentru a aprecia concepţia dinamică asupra caracterului elaborată de Freud, va fi util să comparăm trăsăturile de caracter cu cele de comportament. Trăsăturile de comportament sunt descrise în termenii acţiunilor observabile de un terţ. Astfel, de exemplu, trăsătura de comportament a „curajului“ va fi definită drept comportamentul ce ţinteşte atingerea unui anumit scop fără a fi intimidat de riscurile pe care le prezintă pentru bunăstare, libertate ori viaţă; „chibzuinţa“, ca să dăm un alt exemplu, va fi trăsătura de comportament definită drept comportamentul ce vizează economisirea banilor sau a altor mijloace materiale. Totuşi, dacă vom cerceta motivaţiile şi mai ales motivaţiile inconştiente ale unei astfel de trăsături de comportament, vom găsi că ea poate avea la bază numeroase trăsături de caracter complet diferite. Comportamentul curajos poate fi motivat de ambiţie, aşa încât persoana îşi va risca viaţa în anumite situaţii pentru a-şi satisface

pofta de a fi admirat; poate fi motivat de impulsuri suicidare, ce fac o persoană să caute pericolul deoarece, conştient sau inconştient, nu-şi preţuieşte propria viaţă şi vrea să se autodistrugă; poate fi motivat de simpla lipsă de imaginaţie ce-l face să acţioneze curajos pentru că nu-şi dă seama de ce pericol îl paşte; în sfârşit, poate fi determinat de o devoţiune sinceră pentru ideea sau scopul în care acţionează, o motivaţie care e îndeobşte presupusă a sta la baza curajului. La suprafaţă, comportamentul din toate aceste cazuri e identic, în pofida motivaţiilor diferite. Spun „la suprafaţă“ deoarece, dacă un astfel de comportament ar putea fi observat în detaliu, s-ar vedea că diferenţele de motivaţie conduc la diferenţe subtile de comportament. În varii situaţii, un ofiţer aflat în mijlocul bătăliei se va comporta diferit, depinzând dacă motivaţia curajului său stă în devoţiunea pentru o idee sau dacă ar sta în ambiţie. În primul caz, el nu va ataca în anumite circumstanţe dacă riscurile nu sunt proporţionale cu câştigurile tactice scontate. Dacă, însă, el e mânat de vanitate, această pasiune îl poate orbi faţă de pericolele ce-l ameninţă pe el şi pe soldaţii săi. Trăsătura sa de comportament „curaj“ e în acest ultim caz, evident, o înzestrare extrem de ambiguă. O altă ilustrare e „chibzuinţa“. O persoană poate fi chibzuită pentru că starea sa materială o cere; sau poate fi strângătoare deoarece are caracterul unui zgârie-brânză, ce-l face să economisească de dragul economisirii, indiferent de cât de nevoit e să o facă în realitate. Şi aici, motivaţia va produce diferenţe în comportamentul propriu-zis. În primul caz, persoana va fi cât se poate de capabilă să distingă între situaţiile când e înţelept să economiseşti, şi cele în care e şi mai înţelept să cheltuieşti bani. În celălalt caz, el va economisi indiferent de nevoia obiectivă de a o face. Un alt factor determinat de diferenţa de motivaţie se referă la predicţia comportamentului. În cazul militarului „curajos“ motivat de ambiţie, putem prezice că se va comporta curajos doar dacă poate fi recompensat pentru curajul arătat. În cazul militarului care e viteaz din cauza devotamentului pentru cauza sa, putem prezice că faptul că îi va fi sau nu recunoscut curajul e o chestiune ce va avea o influenţă redusă asupra comportamentului său.

Teoria conativă a trăsăturilor de caracter este îndeaproape înrudită cu concepţia lui Freud despre motivaţia inconştientă. El a recunoscut un lucru pe care marii romancieri şi dramaturgi l-au ştiut dintotdeauna: că, aşa cum o zicea Balzac, studiul caracterului are de a face cu „forţele ce motivează omul“; că modul în care o persoană acţionează, simte şi gândeşte e într-o mare măsură determinat de specificul caracterului său, şi nu e doar rezultatul răspunsurilor raţionale la situaţii plauzibile; că „soarta omului e caracterul său“. Freud a recunoscut calitatea dinamică a trăsăturilor

de caracter şi că structura de caracter a persoanei reprezintă forma particulară în care e canalizată energia în procesul vieții.

Freud a încercat să explice natura dinamică a trăsăturilor de caracter combinându-şi caracterologia cu propria teorie asupra libidoului. În acord cu tipul de gândire materialistă dominant în ştiințele naturii din secolul nouăsprezece, ce credea că energia din fenomenele naturale şi psihice era o entitate substanțială şi nu relațională, Freud era de părere că pulsiunea sexuală era sursa energiei caracterului. Printr-un şir de câteva ipoteze complicate şi strălucite, el a explicat diferitele trăsături de caracter ca „sublimări" sau „formațiuni reacționale" împotriva diferitelor forme ale pulsiunilor sexuale. El a interpretat *natura dinamică* a trăsăturilor de caracter ca fiind expresii ale *surselor libidinale* din care provin.

Dezvoltarea teoriei psihanalitice a condus, la fel ca în dezvoltarea ştiințelor naturale şi sociale, la o nouă concepție, ce era întemeiată nu pe ideea unui individ fundamental izolat, ci pe *relația* omului cu ceilalți, cu natura şi cu sine însuşi. Ideea era că tocmai această relaționare guvernează şi reglementează energia manifestă în pulsiunile emoționale ale omului. H. S. Sullivan, unul din pionierii acestei noi perspective, a definit din acest punct de vedere psihanaliza ca „studiul relațiilor interpersonale".

Teoria pe care o vom prezenta în paginile ce urmează derivă, în punctele esențiale, din caracterologia lui Freud: aceasta presupune că trăsăturile de caracter stau la baza comportamentului şi că trebuie inferate pornind de la acesta; că ele constituie forțe care, deşi puternice, pot scăpa cu totul conştiinței persoanei. Abordarea noastră îi va fi fidelă lui Freud şi prin aceea că presupune că baza caracterului nu e vreo trăsătură singulară, ci organizarea totală a caracterului, din care derivă o pluralitate de trăsături de caracter. Aceste trăsături de caracter trebuie înțelese ca un sindrom ce rezultă dintr-o organizare anume sau, după cum o voi numi, dintr-o orientare de caracter. Mă voi ocupa doar cu un număr foarte mic de trăsături de caracter, ce decurg nemijlocit din orientarea ce le stă la bază. Ne-am putea ocupa în acelaşi mod de multe alte trăsături de caracter, şi s-ar putea arăta că şi ele sunt rezultate directe ale orientărilor fundamentale ori amestecuri de astfel de trăsături de caracter cu cele de temperament. Totuşi, un mare număr de alte trăsături plasate convențional printre cele de caracter vor fi dovedite a fi nu trăsături de caracter în sensul nostru, ci pure trăsături de temperament ori simple forme de comportament.

Principala diferență dintre teoria caracterului propusă aici şi cea a lui Freud e că baza ultimă a caracterului nu e plasată în varii tipuri de organizare libidinală, ci în felurile specifice în care persoana se raportează la lume. În procesul vieții, omul se raportează la lume

(1) dobândind şi asimilând lucruri (2) raportându-se la oameni (şi la sine). Primul îl voi numi proces de asimilare; pe cel de-al doilea proces de socializare. Ambele forme de relaționare sunt „deschise“ şi nu, ca în cazul animalelor, determinate instinctual. Omul poate dobândi lucruri primindu-le sau luându-le dintr-o sursă exterioară, ori producându-le prin propriul efort. Însă el trebuie să le dobândească şi să le asimileze într-un anumit fel pentru a-şi satisface nevoile. De asemenea, omul nu poate trăi de unul singur, fără a relaționa cu alții. Trebuie să se asocieze cu ei pentru a se apăra, pentru a munci, pentru a găsi satisfacție sexuală, pentru joacă, pentru creşterea celor mici, pentru transmiterea cunoştințelor şi a posesiunilor materiale. Însă mai mult, e necesar să aibă relații cu ceilalți, să fie una cu ei, parte a unui grup. Izolarea completă e insuportabilă şi incompatibilă cu sănătatea mentală. E adevărat, omul se poate raporta la alții în diferite moduri: poate iubi sau urî, concura sau coopera, poate construi un sistem social bazat pe egalitate sau pe autoritate, libertate ori opresiune; însă trebuie să existe relații, iar forma individuală de relaționare va exprima caracterul indivizilor.

Aceste orientări, prin care individul se raportează la lume, constituie nucleul caracterului său; caracterul poate fi definit ca *forma (relativ permanentă) în care energia umană e canalizată în procesul de asimilare şi socializare.* Această canalizare a energiei psihice posedă o funcție biologică foarte importantă. Viața ar fi realmente fragilă dacă acțiunile omului nu ar fi determinate de tipare instinctuale înnăscute, dacă ar trebui să ia câte o decizie deliberată de fiecare dată când acționează, de fiecare dată când face un pas. Dimpotrivă, multe acțiuni trebuie efectuate mult mai rapid decât o permite deliberarea conştientă. În plus, dacă orice comportament ar fi rezultatul unei decizii deliberate, ar exista mult mai multe inconsecvențe în acțiune decât ar fi acceptabil pentru o funcționare corectă. Potrivit teoriei behavioriste, omul învață să reacționeze de o manieră semiautomată, dezvoltând habitudini de acțiune şi gândire care pot fi înțelese în termenii reflexelor condiționate. Deşi această perspectivă e corectă până la un punct, ea ignoră faptul că obişnuințele şi opiniile cele mai adânc înrădăcinate, ce sunt specifice unei persoane şi rezistă schimbării, sunt rodul structurii sale de caracter: ele exprimă forma particulară în care energia e canalizată de structura de caracter. Sistemul caracterului poate fi considerat substitutul uman al aparatului instinctual al animalelor. Odată ce energia e canalizată într-un anumit fel, acțiunea se produce „oglindind caracterul“. Un anumit caracter poate fi indezirabil din punct de vedere etic, însă el cel puțin permite persoanei să acționeze destul de consecvent şi să fie

scutită de povara de a lua o decizie nouă şi deliberată de fiecare dată. Persoana îşi poate aranja viaţa de o manieră adaptată caracterului său şi astfel să creeze un anumit grad de compatibilitate între situaţia internă şi cea externă. În plus, caracterul are şi o funcţie selectivă faţă de ideile şi valorile persoanei. Deoarece majorităţii oamenilor li se pare că ideile tind să fie independente de emoţii şi dorinţe, ca rezultat al unei deducţii logice, ei cred că atitudinea lor faţă de lume e confirmată de propriile idei şi judecăţi, când de fapt acestea sunt la fel de mult produsul caracterului precum sunt şi acţiunile. Această confirmare tinde la rândul său să le stabilizeze structura de caracter, deoarece o face să pară justă şi raţională.

Caracterul nu are doar funcţia de a da individului posibilitatea să acţioneze consecvent şi „raţional"; el e totodată baza pentru adaptarea la societate. Caracterul copilului e modelat de caracterul părinţilor, dezvoltându-se ca răspuns la acesta. La rândul lor, părinţii şi metodele lor educative sunt determinate de structura socială a culturii de care aparţin. Familia obişnuită e „agentul psihic" al societăţii, iar ajustându-se la familie, copilul dobândeşte caracterul prin care, mai târziu, se va adapta la sarcinile pe care le are în viaţa socială. El dobândeşte caracterul ce-l face să vrea să facă ce trebuie şi care asigură nucleul comun cu majoritatea membrilor aceleiaşi clase sociale sau culturi. Faptul că majoritatea membrilor unei clase sociale sau culturi împărtăşesc elemente de caracter importante şi că se poate vorbi de un „caracter social", reprezentând nucleul structurii de caracter comune majorităţii oamenilor unei anumite culturi, arată gradul în care caracterul e modelat de tipare sociale şi culturale. Însă va trebui să deosebim între caracterul social şi caracterul individual, prin care o persoană diferă de o alta, chiar dacă cele două aparţin aceleiaşi culturi. Aceste diferenţe se datorează în parte diferenţelor de personalitate a părinţilor şi diferenţelor, psihice sau materiale, dintre mediile în care copiii cresc. Însă ele se datorează şi diferenţelor constituţionale dintre indivizi, mai ales în ceea ce priveşte temperamentul. Genetic vorbind, formarea caracterului individual e determinată de impactul experienţelor de viaţă, individuale şi culturale, de temperament şi de constituţia fizică. Mediul nu e niciodată acelaşi pentru doi oameni, deoarece diferenţele de constituţie îi fac să aibă experienţe mai mult sau mai puţin diferite unul faţă de celălalt în acelaşi mediu. Simplele habitudini de acţiune şi gândire care se dezvoltă ca urmare a conformării individului la tiparul cultural şi care nu sunt înrădăcinate în caracterul unei persoane sunt uşor de schimbat, sub influenţa unor noi tipare sociale. Dacă însă, pe de altă parte, comportamentul unei persoane se înrădăcinează în caracter, el

poate fi modificat numai cu mult efort şi numai în măsura în care are loc o schimbare în caracterul persoanei.

În analiza ce urmează, *orientările neproductive* vor fi diferenţiate de cele productive.[32] Trebuie să remarcăm că aceste concepte sunt „tipuri ideale", nu descrieri ale caracterului unui individ anume. În plus, deşi din raţiuni didactice ele sunt tratate aici separat, caracterul fiecărei persoane e de regulă un amestec din toate sau doar din anumite orientări, printre care una este totuşi dominantă. În sfârşit, vreau să spun că în descrierea orientărilor neproductive, vor fi prezentate numai aspectele lor negative, în vreme ce aspectele pozitive vor fi discutate pe scurt la sfârşitul acestui capitol.[33]

(2) TIPURI DE CARACTER: ORIENTĂRILE NEPRODUCTIVE

(a) Orientarea receptivă

Persoana de orientare receptivă simte că „sursa întregului bine" e în afară şi crede că singurul mod de a dobândi ce vrea — fie că e ceva material, fie că e vorba despre afecţiune, dragoste, cunoaştere, plăcere — e să primească acel ceva de la o sursă exterioară. În această orientare, problema iubirii e aproape exclusiv cea de „a fi iubit" şi nu de a iubi. Astfel de oameni tind să fie neselectivi în alegerea obiectelor iubirii, deoarece a fi iubit de altcineva e o experienţă atât de copleşitoare pentru ei, că „sucombă" tuturor celor care le oferă dragoste sau ceea ce pare a fi dragoste. Ei sunt exagerat de sensibili la orice pas înapoi sau la orice respingere din partea persoanei iubite. Orientarea lor e identică în sfera gândirii: dacă sunt inteligenţi, devin persoanele care ştiu să asculte cel mai bine, deoarece orientarea lor e una axată pe a primi, nu pe a produce idei; lăsaţi singuri, ei se simt paralizaţi. E caracteristic acestor oameni că primul lor gând e să găsească pe altcineva care să le dea informaţia de care au nevoie, în loc să facă un minim efort ei înşişi. Dacă sunt credincioase, respectivele persoane au o concepţie despre divinitate potrivit căreia aşteaptă totul de la Dumnezeu şi nimic de pe urma propriei activităţi. Dacă nu sunt religioase, relaţia lor cu persoane şi instituţii va fi una foarte asemănătoare; ele vor fi întotdeauna în căutarea „sprijinului magic". Acestea manifestă un gen particular de loialitate, care e în ultimă instanţă gratitudinea pentru mâna ce-i hrăneşte şi teama de a nu o pierde cândva. Deoarece au nevoie de multe mâini ca să se simtă în siguranţă, vor trebui să fie loiali multor persoane. Le e greu să spună „nu" şi adesea cad victima unor loialităţi şi promisiuni contradictorii. Deoarece nu pot spune „nu", le place să spună „da" la orice şi oricui,

iar paralizia capacităților lor critice îi face din ce în ce mai dependenți de alții.

Ei sunt dependenți nu doar de autorități, care să le ofere cunoaştere şi ajutor, ci şi de oameni în general, pentru orice gen de sprijin. Se simt dezorientați când sunt singuri, deoarece au impresia că nu pot face nimic în lipsa unui ajutor. Această neajutorare e importantă mai ales cu privire la actele care, prin însăşi natura lor, pot fi făcute numai de unul singur — luarea deciziilor şi asumarea responsabilității. În relațiile personale, de exemplu, ei cer sfaturi chiar de la persoana în legătură cu care trebuie să ia o decizie.

Acestui tip receptiv îi plac mult mâncarea şi băutura. Respectivele persoane tind să treacă peste angoasă şi deprimare mâncând şi bând. Gura e un element extrem de vizibil, adesea cel mai expresiv; buzele tind să fie deschise, ca într-o stare de continuă aşteptare de a fi hrănit. În visurile lor, a fi hrănit este cel mai frecvent simbol al lui a fi iubit; înfometarea e o expresie a frustrării sau dezamăgirii.

În mare, atitudinea oamenilor de orientare receptivă e optimistă şi prietenoasă; ei au o oarecare încredere în viață şi în darurile sale, însă devin angoasați şi tulburați când „sursa furnizoare“ e amenințată. Adesea, ei sunt cu adevărat persoane calde şi doresc să-i ajute pe alții, dar a face ceva pentru alții chiar are funcția de a-și asigura favorurile lor.

(b) Orientarea exploatatoare

Orientarea exploatatoare, ca şi cea receptivă, îşi ia ca premisă de bază impresia că sursa întregului bine e exterioară, că orice ar dori cineva trebuie căutat acolo, şi că nu poți produce nimic din sine. Diferența dintre cele două e totuşi că tipul exploatator nu aşteaptă să primească ceva în dar, ci vrea să acapareze de la alții prin forță sau şiretenie. Această orientare se extinde în toate sferele de activitate.

În sfera dragostei şi afecțiunii, aceşti oameni tind să înhațe şi să fure. Se simt atraşi doar de persoane pe care le pot răpi altcuiva. Atractivitatea e condiționată pentru ei de ataşamentul persoanei pentru altcineva; ei nu intenționează să se îndrăgostească de o persoană singură.

Găsim aceeaşi atitudine şi în ce priveşte preocupările intelectuale. Astfel de oameni vor tinde nu să producă idei, ci să le fure. Ei o pot face fie direct, sub forma plagiatului, fie mai subtil, rearanjând în noi fraze ideile exprimate de alții şi insistând că sunt ale lor. E frapant că adesea şi oameni foarte inteligenți procedează aşa, chiar dacă folosindu-şi înzestrările ar putea ajunge foarte bine la idei proprii. Lipsa ideilor originale sau a producțiilor

independente la oameni altminteri înzestrați e adesea explicabilă prin orientarea de caracter, şi nu printr-o lipsă înnăscută de originalitate. Afirmația rămâne valabilă şi despre orientarea față de obiectele materiale. Lucrurile pe care le pot răpi altora le par mai bune decât orice pot produce ei înşişi. Ei folosesc şi exploatează orice şi pe toată lumea de la care pot stoarce ceva. Mottoul lor e: „Fructul de furat e cel mai bun". Deoarece vor să folosească şi să exploateze oameni, ei îi „iubesc" pe cei care, explicit sau implicit, sunt obiecte de exploatat promițătoare, şi „se satură" de persoanele pe care le-au stors până la ultima picătură. Un exemplu extrem e cleptomanul, care se bucură doar de lucrurile pe care le poate fura, deşi are bani să le cumpere.

Această orientare pare a fi simbolizată de gura care muşcă, o trăsătură proeminentă a acestor oameni. Nu ne jucăm cu cuvintele subliniind că adesea ei fac remarci „muşcătoare" despre alții. Atitudinea lor e colorată de un amestec de ostilitate şi manipulare. Oricine e un obiect de exploatare şi e evaluat în funcție de utilitate. În locul optimismului şi încrederii ce caracterizează tipul receptiv, la ei vom găsi suspiciune şi cinism, jinduire şi invidie. Deoarece sunt satisfăcuți doar de lucruri pe care le pot lua altora, ei tind să supraestimeze ce au ceilalți şi să subestimeze ce e al lor.

(c) Orientarea tezaurizatoare

Dacă tipurile receptiv şi exploatator sunt similare prin aceea că ambele aşteaptă lucruri de la lumea exterioară, orientarea tezaurizatoare e esențialmente diferită. Această orientare face oamenii să aibă o încredere redusă în orice lucru nou pe care îl pot obține de la lumea exterioară; siguranța lor se bazează pe acumulare şi economisire, în vreme ce cheltuiala e resimțită ca o amenințare. E ca şi cum s-ar înconjura cu un zid protector, iar principalul lor scop e să aducă în această fortăreață cât mai mult şi să lase să iasă cât mai puțin. Sunt zgârciți cu banii şi lucrurile materiale, dar şi cu sentimentele şi gândurile. Iubirea e în esență posesiune; ei nu oferă dragoste, ci încearcă să o obțină posedând „iubitul". Persoana tezaurizatoare adesea manifestă un anume gen de fidelitate față de oameni şi chiar față de amintiri. Sentimentalitatea lor face ca trecutul să apară de aur; se cramponează de el şi se răsfață cu amintirile unor sentimente şi experiențe trecute. Ştiu totul, dar sunt sterili şi incapabili de gândire productivă.

Îi putem recunoaşte şi pe aceşti oameni prin intermediul expresiilor faciale şi al gesturilor. Au buzele strânse; iar gesturile le caracterizează atitudinea retrasă. Dacă receptivii au gesturi ample, ca şi cum ar invita, iar gesturile exploatatorilor sunt agresive şi

incisive, cele ale tipului tezaurizator sunt angulare, ca şi cum ar dori să sublinieze frontierele dintre ei şi lumea externă. Un alt element caracteristic acestei atitudini e ordinea pedantă. Tezaurizatorii sunt ordonați în lucruri, gânduri sau sentimente, însă, din nou, ca şi în cazul memoriei, ordinea lor va fi sterilă şi rigidă. Acest tip caracterial nu poate suporta ca lucrurile să nu fie la locul lor şi le va rearanja automat. Pentru el, lumea exterioară amenință să penetreze fortăreața sa; ordinea înseamnă stăpânirea lumii de afară punând-o şi ținând-o la locul ei, pentru a evita pericolul unei intruziuni. Curățenia sa compulsivă e o altă expresie a nevoii de a desface legăturile cu lumea externă. Lucrurile de dincolo de frontierele sale sunt percepute ca periculoase şi „murdare"; el anulează contactul amenințător prin spălare compulsivă, similară unui ritual de abluțiune religioasă, prescris după contactul cu lucruri sau oameni impuri. Lucrurile nu trebuie doar să fie rânduite la locul lor, ci şi la timpul lor; punctualitatea obsesivă e caracteristică tipului tezaurizator; e o altă formă de înstăpânire asupra lumii externe. Dacă experiența lumii externe e a unei amenințări la adresa redutei personale, reacția logică va fi încăpățânarea. Un „nu" constant va fi apărarea aproape automată împotriva intruziunii; răspunsul la pericolul de a fi împins e să stai țeapăn. Aceşti oameni tind să simtă că posedă doar o cantitate fixă de putere, energie sau capacitate mentală, şi că aceste rezerve sunt diminuate sau cheltuite prin folosire şi că nu pot să fie niciodată regenerate. Ei nu pot înțelege funcția autoregenerantă a oricărei substanțe vii şi că activitatea şi folosirea propriilor puteri le sporesc vigoarea, în vreme ce stagnarea paralizează; pentru ei, moartea şi distrugerea sunt mai reale decât viața şi dezvoltarea. Actul creației e un miracol de care au auzit, dar în care nu cred. Valorile lor supreme sunt ordinea şi siguranța; mottoul lor e „nu-i nimic nou sub soare". În relațiile cu alții, intimitatea e o amenințare; securitatea înseamnă fie distanțare, fie posesiunea altei persoane. Tezaurizatorul tinde să fie suspicios şi să aibă un anumit simț al dreptății, care spune de fapt „ce-i al meu e al meu, ce-i al tău e al tău".

(d) Orientarea mercantilă

Orientarea mercantilă şi-a întins dominația doar în era modernă. Pentru a-i înțelege natura, va trebui să ținem seama că funcția economică a pieței în societatea modernă nu e doar similară acestei orientări de caracter, ci este chiar baza şi principala condiție pentru dezvoltarea omului modern.

Trocul e unul din cele mai vechi mecanisme economice. Piața locală tradițională e totuşi esențial diferită de piața care s-a

dezvoltat în capitalismul modern. Trocul de la piața locală oferea şansa unei întâlniri pentru a schimba mărfuri. Producătorii şi clienții deveneau cunoştințe; erau grupuri relativ mici; cererea era mai mult sau mai puțin cunoscută, aşa că producătorul putea produce pentru respectiva cerere.

Piața modernă[34] nu mai e un loc de întâlnire, ci un mecanism caracterizat de o cerere abstractă şi impersonală. Se produce pentru această piață, nu pentru un cerc de clienți cunoscuți; deciziile sale se bazează pe legile cererii şi ofertei; şi acestea determină dacă o marfă poate fi vândută şi la ce preț. Indiferent de valoarea de utilizare pe care o poate avea o pereche de pantofi, de exemplu, dacă oferta e mai mare decât cererea, unii dintre pantofi vor fi condamnați la moarte economică; e ca şi cum ei nu ar fi fost produşi deloc. Ziua cumpărăturilor e „ziua judecății" pentru schimbul de mărfuri.

Cititorul poate obiecta că descrierea pe care am făcut-o pieței e mult prea simplificată. Producătorul chiar încearcă să prevadă cererea, iar în condiții de monopol ajunge efectiv la un anumit control asupra ei. Totuşi, funcția reglatoare a pieței a fost şi încă mai e suficient de dominantă pentru a avea o influență profundă asupra formării caracterului clasei mijlocii urbane şi, prin intermediul influenței culturale şi sociale a acesteia, asupra întregii populații. Concepția mercantilă asupra valorii, accentul pus pe valoarea de schimb în defavoarea celei de utilizare, a condus la o concepție despre valoare similară în ce priveşte oamenii, şi în particular propria persoană. Numesc orientare mercantilă acea orientare de caracter înrădăcinată în trăirea propriului sine ca pe o marfă şi a valorii proprii ca pe o valoare de schimb.

În vremurile noastre, orientarea mercantilă e într-o expansiune rapidă, împreună cu dezvoltarea unei noi piețe, care este un fenomen al ultimelor decenii — „piața de personalități". Pe această piață apar funcționari şi reprezentanți de vânzări, dar şi doctori, avocați şi artişti. Desigur, statutul legal şi situațiile economice sunt diferite: unii sunt independenți, percepând bani pentru serviciile pe care le furnizează; alții sunt angajați, primind un salariu. Însă toți sunt dependenți, pentru propriul succes material, de acceptarea personală a celor care au nevoie de serviciile lor sau care îi angajează.

Principiul de evaluare e acelaşi, şi pe piața de personalități şi pe cea a mărfurilor: într-una, personalitățile sunt de vânzare; pe cealaltă, mărfurile. În ambele cazuri, valoarea e cea de schimb, față de care valoarea de utilizare e o condiție necesară dar nu suficientă. E adevărat, sistemul nostru economic nu ar putea funcționa dacă oamenii nu ar fi pricepuți la munca pe care trebuie să o presteze,

fiind hărăziți doar cu o personalitate agreabilă. Oricâtă atenție personală ar manifesta şi chiar dacă ar avea cel mai frumos dotat cabinet pe Park Avenue, acestea nu pot asigura unui doctor din New York succesul dacă nu are minime cunoştințe şi competențe medicale. Nici cea mai plăcută personalitate nu o poate salva pe secretară de la a-şi pierde locul de muncă dacă nu poate dactilografia suficient de repede. Totuşi, dacă am cerceta contribuția relativă a competenței şi a personalității la succes, vom găsi că doar în cazuri excepționale succesul e preponderent rezultatul competenței şi al anumitor calități omeneşti, precum cinstea, bunacuviință şi integritatea. Deşi proporția dintre pricepere şi calitățile umane, pe de o parte, şi „personalitate", pe de cealaltă, ca elemente necesare pentru succes variază, „factorul personalitate" joacă întotdeauna un rol decisiv. Succesul depinde în mare măsură de modul în care o persoană se vinde pe piață, de cât de bine îşi etalează personalitatea, de ce are de „oferit"; de cât e de „vesel", „rațional", „agresiv", „de încredere", „ambițios"; în plus depinde din ce mediu familial provine, de ce cluburi aparține şi dacă îi ştie pe oamenii care contează. Tipul de personalitate cerut depinde până într-un punct de branşa în care individul munceşte. Agentul bursier, comisul voiajor, secretara, directorul de căi ferate, profesorul universitar sau managerul unui hotel trebuie să ofere fiecare varii tipuri de personalitate care, lăsând la o parte diferențele, trebuie să îndeplinească o condiție: să existe „cerere" pentru ei.

Atitudinea față de sine e determinată de faptul că pentru succes nu sunt suficiente competența şi înzestrarea, ci e nevoie şi ca personalitatea să fie „etalată" în competiție cu multe altele. Dacă ar fi suficient pentru a-ți câştiga existența să te bazezi pe ce ştii sau poți să faci, sentimentul valorii de sine ar fi proporțional cu capacitățile, altfel spus, cu valoarea de utilizare; însă deoarece succesul depinde în mare măsură de modul în care cineva îşi vinde personalitatea, experiența de sine a oamenilor e cea a unei mărfi sau, mai degrabă, cea de a fi simultan vânzător şi marfa la vânzare. Persoanele nu sunt preocupate de viață şi fericire, ci de a deveni vandabile. Acest sentiment poate fi comparat cu cel al unor mărfuri, nişte poşete pe tejghea de pildă, ce ar fi capabile să simtă şi să gândească. Fiecare poşetă va încerca să fie cât se poate de „atractivă" pentru a atrage clienții şi să arate cât mai scumpă, pentru a obține un preț mai mare decât rivalele sale. Poşeta vândută la prețul cel mai mare se va simți încântată, deoarece asta înseamnă că e cea mai „valoroasă"; cea care nu s-a vândut se va simți tristă şi convinsă de propria lipsă de valoare. Această soartă poate lovi o poşetă care, deşi arată excelent şi e foarte utilă, a avut ghinionul să fie demodată.

Ca şi poşeta, şi persoana trebuie să fie la modă pe piața de

personalităţi şi, pentru a fi la modă, va trebui să ştie ce gen de personalitate e cea mai cerută. Această cunoaştere e transmisă în general prin întregul proces de educaţie, de la grădiniţă la facultate, şi e cultivată în familie. Cunoaşterea dobândită la acest stadiu timpuriu nu e însă suficientă; ea pune accentul doar pe anumite calităţi generale, precum adaptabilitatea, ambiţia şi receptivitatea faţă de aşteptările în schimbare ale altor oameni. O imagine mai detaliată pentru modelele de succes va fi găsită însă în altă parte. Revistele ilustrate, ziarele şi buletinele de actualităţi prezintă imagini ale oamenilor de succes în numeroase variante. Imaginile de reclamă au o funcţie asemănătoare. Directorul de succes fotografiat pentru o reclamă la costume e imaginea a cum trebuie să arate şi să fie cineva, dacă vrea să atragă „bani buni“ pe piaţa contemporană a personalităţii lor.

Cel mai important mod de a transmite tiparul personalităţii dezirabile omului obişnuit este cinematograful. Fetiţa încearcă să emuleze expresia facială, coafura, gesturile unui star bine plătit, ca modalitatea cea mai promiţătoare de a atinge succesul. Tânărul încearcă că arate şi să fie asemenea modelului pe care îl vede pe ecran. Deşi cetăţeanul mediu are puţine contacte cu viaţa celor mai de succes oameni, relaţia sa cu starurile din filme e diferită. E adevărat că nici cu ele nu are vreun contact, însă le poate vedea iar şi iar pe ecran, le poate scrie şi poate primi pozele lor cu autograf. Spre deosebire de vremurile când actorul era desconsiderat social, deşi transmitea spectatorilor operele marilor poeţi, starurile noastre de cinema nu au mari opere sau idei de transmis, însă funcţia lor e să slujească drept verigă de legătură pentru persoana obişnuită cu lumea celor „sus-puşi“. Chiar dacă nu poate spera să aibă la fel de mult succes, el poate să-i imite; pentru el aceştia sunt sfinţii săi şi, datorită succesului pe care l-au avut, ei întrupează normele de viaţă.

Deoarece experienţa de sine a omului modern e deopotrivă cea de vânzător şi cea de marfă de vânzare la piaţă, stima lui de sine depinde de circumstanţe pe care nu le poate controla. Dacă are „succes“, atunci e valoros; dacă nu, e lipsit de valoare. Gradul de nesiguranţă care rezultă din această orientare va fi unul mare. Dacă o persoană simte că valoarea proprie nu e dată în primul rând de calităţile omeneşti posedate, ci de succesul pe o piaţă competiţională cu condiţii în perpetuă schimbare, stima sa de sine va fi necesarmente fragilă şi va resimţi în mod constant o nevoie de confirmare de către ceilalţi. De aceea, va fi mânată să caute neîncetat succesul, iar orice pas înapoi va deveni o ameninţare serioasă la adresa stimei sale de sine; rezultatul e sentimentul neputinţei, insecurităţii şi inferiorităţii. Dacă vicisitudinile pieţei sunt

judecătorii valorii persoanei, sentimentul demnității şi mândria vor fi distruse.

Însă problema nu e doar cea a autoevaluării şi stimei de sine, ci şi a experienței de sine ca entitate independentă, a *identității cu sine* a oamenilor. Aşa cum vom vedea mai încolo, individul matur şi productiv îşi extrage sentimentul identității din experiența de sine ca agent care e una cu propriile potențialități; acest sentiment al sinelui poate fi descris pe scurt drept „*sunt ceea ce fac*". În orientarea mercantilă, omul ia contact cu propriile potențialități sub forma unor mărfuri străine de sine. El nu mai simte că este una cu ele, acestea fiind mascate, deoarece ceea ce contează nu e realizarea lui de sine când le foloseşte, ci succesul în a le vinde. Atât potențialitățile sale, cât şi ceea ce ele creează îi devin străine, ceva diferit de el însuşi, ceva care va fi judecat şi folosit de alții; de aceea, sentimentul identității e la fel de fragilizat ca şi cel al stimei de sine; el e constituit de totalitatea rolurilor pe care le poate juca: „*Sunt aşa cum mă vrei tu*".

Ibsen a exprimat această problemă a individualității în *Peer Gynt*: Peer Gynt încearcă să-şi descopere sinele şi găseşte că e asemenea unei cepe — strat după strat poate fi decojit fără a ajunge la vreun miez. Deoarece omul nu poate trăi nesigur pe propria identitate, în orientarea mercantilă, el va trebui să-şi formeze convingerea unei identități nu prin referire la sine şi la potențialitățile sale, ci prin opinia pe care alții o au despre el. Prestigiul, statutul, succesul, faptul că e cunoscut altora ca o anumită persoană sunt înlocuitori pentru un sentiment autentic al identității. Situația îl face extrem de dependent de felul în care e văzut şi îl forțează să joace rolul care cândva i-a adus succes. Dacă eu sunt separat de potențialitățile mele, atunci sinele meu va consta chiar în prețul pe care-l ating.

Percepția asupra celorlalți nu e diferită de experiența de sine.[35] Ei sunt considerați o marfă, la fel ca propria persoană; nici ei nu apar în sine, ci le e văzută doar partea ce poate fi vândută. Diferența între oameni e redusă la o simplă diferență cantitativă — a fi mai mult sau mai puțin de succes, atrăgător, deci „de valoare". Acest proces nu e diferit de ceea ce se întâmplă cu mărfurile de pe piață. Şi o pictură, şi o pereche de pantofi pot fi reduse la valoarea de schimb, la prețul lor; cutare număr de perechi de pantofi sunt „egalul" unei picturi. În acelaşi fel, diferența dintre oameni e redusă la un element comun, prețul pe piață. Individualitatea lor, ceea ce e deosebit şi unic la ei, e lipsită de valoare, e un balast chiar. Sensul pe care cuvântul „deosebit" l-a luat e destul de grăitor pentru această atitudine. În loc să denumească realizarea maximă a omului — cea de a-şi fi dezvoltat individualitatea — a devenit aproape sinonim cu bizareria. Cuvântul „egalitate" şi-a schimbat şi el sensul. Ideea că toți oamenii sunt

creați egali însemna că toți oamenii aveau același drept fundamental de a fi considerați scopuri în sine, și nu mijloace. Astăzi, egalitatea a devenit echivalentul *interschimbabilului*, însăși negația individualității. Egalitatea, în loc să fie condiția pentru dezvoltarea particularităților fiecărei persoane, înseamnă dispariția individualității, „impersonalitatea" caracteristică orientării mercantile. Egalitatea era conjunctivă cu diferența, însă a devenit sinonimă cu „in-diferența", ba chiar indiferența ce caracterizează relația cu sine și cu alții a omului modern.

Aceste condiții afectează cu necesitate orice relație omenească. Când sinele individual e neglijat, relațiile dintre oameni vor deveni obligatoriu superficiale, deoarece raporturile dintre ei vor fi ca între niște mărfuri interschimbabile. Oamenii nu sunt capabili și nu își permit să se preocupe cu ceea ce e unic și „deosebit" la fiecare. Însă piața creează un gen de comunitate. Fiecare e prins în aceeași luptă a competiției, împărtășește aceleași năzuințe spre succes; se întâlnesc toți în aceleași condiții ale pieței (sau cel puțin așa cred). Fiecare știe ce simt ceilalți deoarece sunt în aceeași situație: singuri, temători față de eșec, dornici să placă; în această bătălie nu se arată și nici nu se așteaptă îndurare.

Caracterul superficial al relațiilor dintre oameni îi face pe mulți să spere că vor găsi profunzime și intensitate afectivă în dragostea individuală. Însă dragostea pentru o persoană și cea de aproape sunt indivizibile; în orice cultură, relațiile amoroase constituie o simplă expresie mai intensă a formei de relaționare interumană ce domină acea cultură. De aceea, e o iluzie să ne așteptăm ca singurătatea omului ce provine din orientarea mercantilă să fie vindecată de dragostea individuală.

Orientarea mercantilă determină atât gândirea, cât și sentimentele. Gândirea își asumă rolul de a înțelege lucrurile repede, așa încât să fie capabilă să le manipuleze cu succes. Cu ajutorul unei educații de masă eficiente, aceasta conduce la un grad înalt de inteligență, dar nu și de rațiune. [36] Pentru manipularea mediului, e nevoie doar de cunoașterea trăsăturilor de suprafață a lucrurilor, a superficialului. Adevărul, ce trebuie descoperit pătrunzând în esența fenomenelor, devine un concept perimat — adevărul nu doar în sensul preștiințific de adevăr „absolut", susținut dogmatic fără raportare la datele empirice, ci și în sensul de adevăr la care se ajunge prin aplicarea rațiunii omului la observații, deci ca adevăr care poate fi revizuit. Majoritatea testelor de inteligență sunt croite pentru acest gen de gândire; ele nu măsoară capacitatea de a raționa și înțelege, cât capacitatea de adaptare mentală rapidă la o situație dată; un nume mai bun pentru ele ar fi „teste de ajustare mentală" [37].

Pentru acest gen de gândire, e esențială aplicarea categoriilor comparației şi măsurătorii cantitative, şi nu analiza cuprinzătoare a unui fenomen şi a calităților sale. Toate problemele sunt la fel de „interesante“, neexistând sentimentul diferențelor dintre ele şi al importanței diferite de la un caz la altul. Cunoaşterea însăşi devine o marfă. Şi aici omul e înstrăinat de potențialitățile sale; experiența gândirii şi a cunoaşterii e cea a unor unelte menite să producă rezultate. Însăşi cunoaşterea omului, psihologia, care în marea tradiție a gândirii occidentale era considerată condiția virtuții, a vieții drepte, a fericirii, a degenerat într-un instrument necesar pentru o mai bună manipulare a celorlalți şi a propriei persoane, în cercetările de piață, în propaganda politică, în publicitate şi aşa mai departe.

Evident, acest tip de gândire a avut un impact profund asupra sistemului nostru educațional. De la şcoala primară la doctorat, scopul învățăturii e de a acumula cât mai multă informație se poate, care e utilă mai ales scopurilor pieței. Elevii trebuie să învețe atât de multe lucruri, că abia mai au vreme şi energie pentru a gândi. Principalul stimulent pentru dorința de a avea mai multă şi mai bună educație nu e interesul pentru subiectele predate sau pentru cunoaşterea în sine, ci pentru valoarea de schimb oferită de cunoaştere. Putem vedea astăzi un entuziasm fantastic pentru cunoaştere şi educație, dar în acelaşi timp aceeaşi atitudine sceptică şi disprețuitoare pentru pretinsa inutilitate şi lipsă de caracter practic ale gândirii preocupate „doar“ de adevăr şi care e lipsită de valoare de piață.

Deşi am prezentat orientarea mercantilă ca pe una dintre orientările neproductive, aceasta e diferită din multe puncte de vedere, ceea ce o plasează într-o categorie distinctă. Orientările receptive, exploatatoare şi tezaurizatoare au ceva în comun: fiecare e o formă de relaționare interumană care, dacă domină o persoană, îi devine specifică şi o caracterizează. (Mai departe, vom arăta că aceste patru orientări nu au necesar calitățile negative pe care le-am descris până acum.) Orientarea mercantilă nu dezvoltă totuşi ceva care există în mod potențial în persoană (doar dacă avansăm ideea absurdă că „nimicul“ e una din înzestrările omului); însăşi natura ei constă în nedezvoltarea vreunei relații specifice şi permanente, iar singura trăsătură permanentă a unei astfel de orientări e chiar instabilitatea atitudinilor. În această orientare, sunt cultivate calitățile care pot fi vândute mai bine. Nu domină nicio atitudine singulară, ci doar un gol care poate fi umplut repede cu calitatea dorită. Această calitate nu mai e o calitate în sensul propriu al cuvântului: e doar un rol, iluzia unei calități, gata să fie schimbată pe una mai dezirabilă. Astfel, de pildă, respectabilitatea e uneori de

dorit. Agentul de vânzări din anumite ramuri ale economiei trebuie să impresioneze publicul cu calități, precum faptul de a fi de încredere, sobrietatea şi respectabilitatea, care erau autentice la mulți oameni de afaceri din secolul nouăsprezece. Astăzi e căutat omul care inspiră încredere deoarece pare că ar avea acele calități; ceea ce un astfel de om vinde pe piața de personalități e priceperea pentru rol; ce gen de persoană va juca nu contează şi nu e treaba nimănui. Nici el nu e interesat de propria cinste, ci de ce îi poate aduce pe piață. Premisa orientării mercantile e vacuitatea, lipsa oricărei calități specifice neschimbătoare, deoarece orice trăsătură de caracter permanentă poate intra într-o zi în coliziune cu cerințele pieței. Anumite roluri nu se vor potrivi particularităților persoanei; de aceea va trebui să scăpăm de ele — de particularități, nu de roluri. Personalitatea mercantilă trebuie să fie liberă, neîngrădită de individualitate.

Orientările de caracter pe care le-am descris până acum nu sunt defel separate una de cealaltă, cum ar putea apărea în această schiță. Orientarea receptivă, de exemplu, poate domina persoana, dar e de regulă amestecată cu oricare din celelalte orientări. Voi discuta mai încolo în acest capitol diferitele amestecuri, însă pe moment vreau să subliniez că toate orientările fac parte din înzestrările omului, iar dominarea uneia dintre orientări depinde în bună măsură de particularitățile culturii în care individul trăieşte. Deşi o analiză mai detaliată a relațiilor dintre diferitele orientări şi tiparele sociale va trebui lăsată pe seama unui studiu dedicat în primul rând problemelor de psihologie socială, intenționez să avansez aici o ipoteză cu privire la condițiile sociale care conduc la dominația unuia din cele patru tipuri neproductive. Va trebui să remarcăm că semnificația studiului corelației dintre orientarea de caracter şi structurile sociale nu e doar că ne ajută să înțelegem unele din cele mai importante cauze care formează caracterul, ci rezidă şi în faptul că orientări specifice — în măsura în care sunt comune majorității membrilor unei culturi sau clase sociale — reprezintă forțe emoționale puternice, a căror funcționare se cere ştiută pentru a pricepe funcționarea societății. Dat fiind accentul pus aici pe impactul culturii asupra personalității, aş dori să afirm că relația dintre societate şi individ nu trebuie înțeleasă doar în sensul că tiparele culturale şi instituțiile sociale „influențează“ individul. Interacțiunea e mult mai profundă; întregul personalității individului obişnuit e fasonat de modul în care omenii se raportează unii la alții, şi e determinat de structura socioeconomică şi politică a societății atât de mult că, în principiu, se poate deduce, pornind de la analiza individului, totalitatea structurii sociale în mijlocul căreia viețuieşte.

Orientarea receptivă e adesea de găsit în societățile în care dreptul unui grup de a exploata pe altul e ferm înrădăcinat. Deoarece grupul exploatat nu are puterea de a-şi schimba situația şi nici vreo idee în acest sens, va avea tendința de a-şi privi stăpânii ca pe nişte mâini ce-i hrănesc, ca pe nişte furnizori ai tuturor darurilor vieții. Indiferent de cât de puțin primeşte sclavul, el simte că efortul propriu putea să fie recompensat cu mai puțin, deoarece societatea îi întipăreşte ideea că e incapabil să se organizeze şi să se bazeze pe propria inițiativă şi rațiune. În cultura americană contemporană, pare la prima vedere că atitudinea receptivă lipseşte cu desăvârşire. Întreaga noastră cultură — ideile sale — şi practicile sale descurajează orientarea receptivă şi pune accentul pe faptul că fiecare trebuie să aibă grijă de sine şi să fie responsabil de el însuşi, folosindu-şi propria capacitate de inițiativă, dacă vrea să „ajungă undeva". Totuşi, deşi orientarea receptivă e descurajată, ea nu e câtuşi de puțin absentă. Nevoia de conformism şi de a plăcea, ce a fost discutată în paginile de mai sus, produce un sentiment de neajutorare, din care izvorăşte receptivitatea subtilă a omului modern. Ea e vizibilă mai ales în atitudinea față de „expert" şi opinia publică. Oamenii se aşteaptă ca în fiecare domeniu să existe un expert care să le spună cum stau lucrurile şi cum trebuie procedat, iar tot ce ei trebuie să facă e să-i dea ascultare şi să-i asimileze ideile. Există experți în ştiință, experți în fericire, iar scriitorii devin experți în arta de a trăi prin însuşi faptul că scriu bestselleruri. Această receptivitate discretă, dar oarecum generală presupune forme pe undeva groteşti ale „folclorului" modern, cultivate mai ales de către publicitate. Deşi toată lumea ştie că rețetele de îmbogățire rapidă nu funcționează, există o reverie larg răspândită a vieții fără efort. Ea e parțial exprimată în folosirea gadgeturilor: maşina care nu are nevoie de ambreiaj ori stiloul care te scuteşte să-i scoți capacul sunt doar exemple aleatorii ale acestei fantasme. Domină mai ales în schemele care au de a face cu fericirea. Un citat cât se poate de tipic e următorul: „Cartea de față", ne relatează autorul, „spune cum să fii de două ori bărbatul sau femeia care ai fost — fericit, într-o stare de bine, debordând de energie, încrezător, capabil şi lipsit de griji. Nu ți se cere să respecți vreun program mental sau fizic dificil; e mult mai simplu de atât... Aşa cum e explicată aici, calea către profitul promis poate apărea stranie, deoarece puțini dintre noi pot să-şi imagineze că s-ar putea îmbogăți fără efort... Şi totuşi aşa stau lucrurile, după cum vei vedea."[38]

Caracterul exploatator, cu mottoul său „pun mâna pe tot ce am nevoie", poate fi identificat de la pirați şi strămoşii medievali la magnații veroşi din secolul nouăsprezece care au exploatat

resursele naturale ale continentului. „Paria“ şi capitaliştii „aventuroşi“, pentru a folosi termenii lui Max Weber, care trăiesc pentru profit, sunt oameni de acest tip, oameni al căror scop e să cumpere ieftin şi să vândă scump, urmărind nemilos puterea şi banii. Piaţa liberă, aşa cum funcţiona în secolele optsprezece şi nouăsprezece, a cultivat acest tip datorită competiţiei. Vremurile noastre sunt martore ale unei reînvieri a exploatării brutale de către sistemele autoritare, care au încercat să exploateze resursele umane şi naturale, nu atât din ţara lor, cât pe cele ale oricărei alte ţări pentru că erau suficient de puternici să o invadeze. Ele au proclamat dreptul celui puternic şi l-au raţionalizat apelând la legea naturii, care îl face pe cel mai puternic să supravieţuiască; dragostea şi decenţa erau semne de slăbiciune; gândirea era ocupaţia laşilor şi degeneraţilor.

Orientarea tezaurizatoare a coexistat cu cea exploatatoare în secolele optsprezece şi nouăsprezece. Tipul tezaurizator era conservator, mai puţin interesat de îmbogăţirea nemiloasă cât de planuri economice metodice, bazate pe principii solide şi pe conservarea a ce a fost obţinut. Pentru el, proprietatea era un simbol al sinelui, iar protejarea acesteia devenise valoarea supremă. Orientarea îi oferea un grad înalt de siguranţă; a avea proprietăţi şi familie, protejate de condiţiile relativ stabile din secolul nouăsprezece, constituia o lume sigură şi docilă. Etica puritană, ce evidenţia munca şi succesul ca dovezi ale bunătăţii, alimenta sentimentul de securitate şi tindea să ofere vieţii un sens, precum şi un sentiment religios de împlinire. Această combinaţie dintre o lume stabilă, cu o avere stabilă, şi o etică stabilă a dat membrilor clasei mijlocii un sentiment de apartenenţă, de încredere în sine şi mândrie.

Orientarea mercantilă nu apare în secolele optsprezece şi nouăsprezece; e clar un produs modern. Doar recent ambalajul, eticheta, marca au devenit importante, şi în ce priveşte oamenii, şi în ce priveşte mărfurile. Religia muncii slăbeşte, în vreme ce religia vânzării devine capitală. În regimul feudal, mobilitatea socială era extrem de redusă, şi nu era posibil să-ţi foloseşti personalitatea pentru a progresa. În zilele pieţei competiţionale, mobilitatea socială era relativ mare, mai ales în Statele Unite; putea progresa cine „livra bunurile“ pentru care exista cerere. Astăzi, ocaziile de a face avere de unul singur sunt, în comparaţie cu perioada anterioară, mult mai puţine pentru individul izolat. Cel ce vrea să progreseze trebuie să se integreze în organizaţii mai vaste, iar talentul său de a juca rolul aşteptat constituie unul din principalele atuuri.

Depersonalizarea, vidul, lipsa de sens a vieţii, automatizarea

individului generează o insatisfacție crescândă și nevoia de a căuta o cale mai bună în viață, ca și norme ce pot călăuzi omul spre scopul său. Orientarea productivă, pe care o voi discuta în cele ce urmează, indică tipul de caracter unde creșterea și dezvoltarea tuturor potențialităților proprii e scopul căruia îi sunt subordonate toate celelalte activități.

(3) ORIENTAREA PRODUCTIVĂ

(a) Caracteristici generale

Din vremea literaturii clasice și medievale și până la sfârșitul secolului nouăsprezece, s-au făcut mari eforturi pentru a închega o viziune asupra omului bun și a societății bune. Astfel de idealuri au luat, în parte, forma unor tratate filosofice și teologice, și, în parte, forma unor utopii. Secolul douăzeci se remarcă prin absența unor astfel de viziuni. Accentul e pus pe analiza critică a omului și societății, unde viziunile pozitive despre ce trebuie să fie omul sunt doar implicite. Deși această critică e, fără putere de tăgadă, de o importanță capitală, și o condiție a oricărui progres social, absența unor viziuni despre un om „mai bun" și o societate „mai bună" a avut ca efect paralizarea încrederii omului în el însuși și în viitorul său (care, simultan, împiedică apariția unei altfel de viziuni).

Psihologia contemporană și cu precădere psihanaliza nu fac excepție din acest punct de vedere. Freud și discipolii săi au oferit o analiză splendidă a caracterului nevrotic. Descrierea lor clinică a caracterului neproductiv (în termenii lui Freud, caracterul pregenital) e exhaustivă și exactă — chiar dacă e nevoie de o revizuire a conceptelor teoretice pe care le-au folosit. Însă caracterului personalității normale, mature, sănătoase i s-a dat puțină atenție. Acest caracter, numit de Freud caracter genital, a rămas un concept destul de vag și abstract. El l-a definit drept structura de caracter a persoanei al cărei libido oral și anal și-au pierdut poziția dominantă și funcționează sub primatul sexualității genitale, ce are ca scop uniunea sexuală cu membrii sexului opus. Descrierea caracterului genital se reduce la prezicerea că această structură de caracter e specifică individului capabil să funcționeze bine sexual și social.

Discutând *caracterul productiv,* voi trece dincolo de analiza critică și voi cerceta natura caracterului deplin dezvoltat, care e scopul dezvoltării umane și totodată idealul eticii umaniste. Poate fi util, ca o abordare preliminară a conceptului de orientare productivă, să-i indicăm conexiunile cu caracterul genital al lui Freud. De fapt, dacă

nu vom folosi termenul lui Freud în sens literal, în contextul teoriei sale despre libido, ci simbolic, el va reda destul de precis sensul productivității. Ideea ar fi că, în stadiul maturității sexuale, omul dobândeşte capacitatea productivității naturale; viața nouă e produsă prin unirea spermatozoidului şi ovulului. Acest tip de producție e comun omului şi animalului, însă capacitatea de producție materială e specifică omului. Omul nu e doar un animal rațional şi social. El poate fi definit şi ca animal productiv, capabil să transforme materialele pe care le află la îndemână, folosindu-şi rațiunea şi imaginația. Nu doar că el poate produce, el chiar trebuie să producă pentru a putea trăi. Totuşi, producția materială e doar cel mai frecvent simbol pentru productivitate ca aspect al caracterului. „Orientarea productivă“[39] a personalității desemnează o atitudine fundamentală, un mod de relaționare în toate domeniile experienței umane. Se referă la modul în care reacționăm mental, emoțional şi senzorial în raport cu alții, cu noi sau cu lucrurile. Productivitatea este capacitatea omului de a-şi folosi puterile şi a-şi realiza potențialitățile inerente. Când spunem că el trebuie să-şi folosească puterile şi să-şi realizeze potențialitățile, spunem şi că trebuie să fie liber, nu dependent de cineva care-i controlează puterile. În plus, înțelegem că e călăuzit de rațiune, deoarece îşi poate folosi puterile doar dacă ştie în ce constau, cum să le folosească, şi pentru ce să le folosească. Productivitatea înseamnă că se simte ca fiind o încarnare a propriilor puteri şi „agent“, se simte una cu puterile sale şi totodată ştie că ele nu-i sunt ocultate sau alienate.

Pentru a evita neînțelegerile la care se pretează termenul „productivitate“, pare potrivit să discutăm pe scurt ceea ce nu înțelegem prin el.

În general, cuvântul „productivitate“ e asociat cu creativitatea, mai ales cu creativitatea artistică. Adevăratul artist e realmente cel mai convingător exemplu de productivitate. Însă nu toți artiştii sunt productivi; o pictură convențională poate să nu demonstreze nimic mai mult decât priceperea tehnică de a reproduce fotografic pe pânză înfățişarea unei persoane. Însă o persoană poate trăi, vedea, simți şi gândi productiv fără a avea harul să creeze ceva vizibil sau comunicabil. *Productivitatea e o atitudine de care e capabilă orice ființă umană, exceptând cazul în care are probleme mentale şi emoționale.*

Termenul „productiv“ poate fi confundat şi cu „activ“, iar „productivitatea“ cu „activitatea“. Deşi cei doi termeni sunt uneori sinonimi (de exemplu, în conceptul lui Aristotel de „activitate“), „activitate“ în folosirea sa modernă ajunge adesea să se refere la însuşi opusul productivității. Activitatea e definită de regulă ca un

comportament care generează schimbare într-o situație existentă prin cheltuire de energie. Dimpotrivă, o persoană e descrisă ca pasivă dacă e incapabilă să schimbe sau să modifice vizibil o situație dată şi e influențată sau mânată de forțe din afara sa. Această concepție curentă despre activitate ia în considerare doar cheltuiala actuală de energie şi schimbarea provocată de ea. Ea nu deosebeşte între stările psihologice subiacente ce guvernează activitățile.

Un exemplu de activitate neproductivă, chiar dacă extrem, e cel al activității persoanei aflate sub hipnoză. Persoana cufundată într-o transă hipnotică profundă poate avea ochii deschişi, poate merge, vorbi şi făptui lucruri; ea „acționează". Definiția generală a activității se poate aplica aici, deoarece se cheltuie energie şi se produc schimbări. Însă dacă vom lua în considerare caracterul şi calitatea activității sale, vom vedea că agentul nu e persoana hipnotizată, ci hipnotizatorul, cel care acționează prin intermediul celui manipulat. Transa hipnotică e o stare artificială, dar e exemplul extrem şi caracteristic de situație în care persoana poate fi activă fără însă a fi veritabilul agent, activitatea sa rezultând din forțe ce-l constrâng şi asupra cărora nu are niciun control.

Un tip comun de activitate neproductivă e reacția la anxietate, fie ea acută ori cronică, inconştientă sau conştientă, reacție ce stă azi adesea la baza preocupărilor frenetice ale oamenilor. Diferită de activitatea motivată de anxietate, deşi amestecată cu ea, acest tip de activitate provine din supunerea sau dependența față de o autoritate. Autoritatea poate fi temută, admirată sau „iubită" — de obicei există un amestec din cele trei —, însă cauza activității e porunca autorității, atât în sens formal, cât şi cu referire la un conținut concret. Individul e activ deoarece autoritatea îl vrea activ, iar el face ce vrea autoritatea. Acest gen de activitate se găseşte în caracterul autoritar. Pentru el, activitatea înseamnă a acționa în numele a ceva mai presus de sine. El poate acționa în numele lui Dumnezeu, al trecutului, al datoriei, dar nu în nume propriu. Caracterul autoritar e impulsionat să acționeze de o putere superioară care e incontestabilă şi imuabilă, deci e incapabil să dea curs unor impulsuri spontane venind din sinea sa. [40]

Activitatea automată se aseamănă activității obediente. Nu găsim aici o dependență față de o autoritate vizibilă, ci mai degrabă față de o autoritate anonimă, precum opinia publică, tiparele culturale, simțul comun ori „ştiința". Persoana simte sau face ceea ce trebuie să simtă sau să facă; activității sale îi lipseşte spontaneitatea, în sensul că faptele sale nu izvorăsc din propria experiență mentală şi emoțională, ci dintr-o sursă externă.

Pasiunile iraționale sunt printre cele mai puternice surse ale activității automate. Persoana care e animată de avariție,

masochism, invidie, gelozie şi de toate celelalte forme de lăcomie e constrânsă să acţioneze; totuşi acţiunile sale nu sunt nici libere, nici raţionale, ci în contradicţie cu raţiunea şi cu interesele sale ca fiinţă umană. O persoană care e obsedată de ele se repetă, devenind din ce în ce mai inflexibilă, din ce în ce mai stereotipă. Ea e activă, dar nu productivă.

Deşi sursa acestor activităţi e iraţională, iar persoanele ce acţionează nu sunt nici libere şi nici raţionale, pot exista rezultate practice importante, adesea conducând la succesul material. În conceptul de productivitate nu ne interesează activitatea ce are necesarmente rezultate practice, ci atitudinea, modul de a reacţiona şi orientarea faţă de lume şi sine în viaţă. Suntem interesaţi de *caracterul omului, nu de succesul său*. [41]

Productivitatea e realizarea de către om a potenţialităţilor care-i sunt caracteristice, folosirea propriilor puteri. Însă ce e o „putere"? E destul de ironic faptul că termenul denotă două concepte contradictorii: *puterea de a* = capacitate şi *puterea exercitată asupra* = dominaţie. Contradicţia e însă una specială. Puterea–dominaţie e rezultatul paraliziei puterii–capacitate. *„Puterea asupra..."* e *pervertirea „puterii de a..."*. Capacitatea omului de a-şi folosi în mod productiv puterile îi conferă forţă, potenţă; incapacitatea de a le folosi în acest fel duce la neputinţa sa.

Cu puterea raţiunii sale el poate pătrunde dincolo de suprafaţa fenomenelor, înţelegându-le esenţa. Cu puterea dragostei sale el poate străpunge zidul care desparte o persoană de alta. Cu puterea imaginaţiei sale el poate vizualiza lucruri care nu există încă; el poate planifica şi astfel poate începe să creeze. Unde lipseşte puterea, raportarea omului la lume e pervertită într-o dorinţă de dominare, de a-şi exercita puterea asupra altora ca şi cum ar fi obiecte. Dominaţia izvorăşte din neputinţă, pe care, mai departe, o consolidează, deoarece dacă un individ poate forţa pe cineva să-l slujească, propria nevoie de a fi productiv paralizează treptat.

Însă cum se raportează omul la lume când îşi foloseşte puterile în mod productiv?

Lumea externă poate fi experimentată în două moduri: *reproductiv*, percepând realitatea în acelaşi mod în care o peliculă înregistrează de o manieră literală obiectele fotografiate (deşi chiar simpla percepţie reproductivă necesită participarea activă a minţii); şi *generativ*, concepând acea realitate — animând şi recreând material nou prin activitatea spontană a propriilor puteri mentale şi emoţionale. Deşi până la un punct, toată lumea reacţionează în ambele moduri, ponderea ce revine fiecărui gen de experienţă variază mult. Câteodată amândouă sunt atrofiate, şi atunci studiul acestor cazuri extreme, în care modurile reproductiv şi generativ

sunt aproape absente, oferă cea mai bună cale de acces către înțelegerea fiecăruia din aceste fenomene.

Relativa atrofiere a capacității generative e extrem de frecventă în cultura noastră. O persoană poate fi capabilă să recunoască lucrurile așa cum sunt (sau așa cum susține cultura sa că sunt), dar să fie incapabilă să-şi însuflețească percepția din interior. O astfel de persoană e „realistul" perfect, care vede tot ce-i de văzut din trăsăturile de suprafață ale fenomenelor, dar e mai degrabă incapabil să pătrundă dincolo de suprafață către esențial, şi să vizualizeze ce nu e încă manifest. El vede detaliile, dar nu întregul, copacii, nu şi pădurea. Realitatea e pentru el doar totalitatea a ceea ce s-a materializat deja. Această persoană nu e lipsită de imaginație, însă aceasta e o imaginație ce calculează, combinând doar factori care sunt cunoscuți şi există, deducând astfel funcționarea lor viitoare.

Pe de altă parte, persoana care şi-a pierdut capacitatea de a percepe realitatea imediată e nebună. Persoana psihotică îşi construieşte o lume interioară de realități în care pare a avea încredere deplină; ea trăieşte într-o lume proprie, iar trăsăturile comune ale realității, așa cum sunt ele percepute de restul oamenilor, îi apar ca ireale. Când o persoană vede obiecte inexistente în realitate, care sunt produsul complet al imaginației sale, are halucinații; acel individ interpretează evenimentele în funcție de propriile sentimente, fără a se raporta la realitate sau fără a-şi da seama de ce se petrece în realitate. Paranoicul poate crede că e persecutat, iar o remarcă întâmplătoare îi poate semnaliza un plan de a-l umili şi ruina. E convins că lipsa unor expresii mai evidente şi mai explicite ale unei astfel de intenții nu dovedeşte nimic; că deşi remarca poate părea nevinovată la suprafață, sensul său veritabil devine clar dacă investigăm „în profunzime". Pentru persoana psihotică realitatea actuală e ştearsă şi e înlocuită cu o realitate interioară.

„Realistul" vede doar suprafața lucrurilor; el vede lumea manifestă, o poate reproduce fotografic în minte şi poate acționa manipulând lucrurile şi oamenii așa cum ei apar în această imagine. Nebunul e incapabil să vadă realitatea așa cum e; el percepe realitatea doar ca pe un simbol şi o reflexie a lumii sale interioare. Ambii sunt bolnavi. Boala psihoticului care s-a rupt de realitate îl face să nu mai poată funcționa în societate. Maladia „realistului" îl sărăceşte ca ființă umană. Deşi nu e handicapat în funcționarea sa socială, viziunea sa asupra realității e atât de distorsionată de lipsa de profunzime şi de perspectivă, că e predispus să greşească atunci când e vorba de mai mult decât manipularea unor date şi scopuri imediate. *„Realismul" pare a fi însuşi opusul nebuniei, dar de fapt îi e*

complementar.

Adevăratul contrar atât al „realismului“, cât şi al nebuniei e productivitatea. Ființa umană normală e capabilă să intre în relație cu lumea percepând-o şi, simultan, concepând-o, ca pe ceva însufleţit şi îmbogăţit prin puterile sale. Dacă una din cele două capacități e atrofiată, omul e bolnav; însă persoana normală posedă ambele capacități, chiar dacă ponderile fiecăreia pot diferi. Prezența atât a capacității reproductive, cât şi a celei generative e o precondiție pentru productivitate; ele sunt polii opuşi, iar interacțiunea lor constituie sursa dinamică a productivității. Ultima aserțiune vrea să sublinieze că productivitatea nu e suma ori combinația ambelor capacități, ci ceva nou care izvorăşte din această interacțiune.

Am descris productivitatea drept un mod particular de raportare la lume. Problema care se naşte e dacă există ceva care e produs de către persoana productivă, şi dacă da, ce anume? Deşi e adevărat că productivitatea omului poate crea obiecte materiale, opere de artă şi sisteme de gândire, *de departe cel mai important obiect al productivității e omul însuşi.*

Naşterea e doar un pas singular într-un continuu, care începe cu concepția şi se sfârşeşte cu moartea. Tot ce se găseşte între aceşti doi poli e un proces al naşterii din potențialități, de aducere la viață a ceea ce e dat potențial în două celule. Însă dacă dezvoltarea fizică se derulează de la sine, când sunt asigurate condiții adecvate, procesul de naştere în plan mental, prin contrast, nu se produce automat. E nevoie de o activitate productivă pentru a da viață potențialităților emoționale şi intelectuale ale omului, pentru a da naştere propriului sine. Face parte din tragedia situației omeneşti ca dezvoltarea sinelui să nu fie niciodată încheiată; chiar şi în condiții optime, numai o parte din potențialitățile omului se realizează. Omul moare mereu înainte de a se fi născut pe deplin.

Chiar dacă nu intenționez să prezint o istorie a conceptului de productivitate, vreau să ofer câteva excelente ilustrări, ce vor fi de ajutor pentru clarificarea pe mai departe a ideii. Productivitatea e unul din conceptele-cheie din sistemul de etică al lui Aristotel. Virtutea morală poate fi identificată, susține el, investigând funcția omului. La fel ca în cazul unui flautist, al unui sculptor sau al oricărui alt artist căruia îi lăudăm măiestria, putem considera că binele defineşte funcția specifică ce-i distinge pe aceşti oameni virtuoşi de alții şi îi face ceea ce sunt; binele omului se regăseşte în funcția proprie care-l distinge pe om de alte specii şi care-l face ce e. O astfel de funcție (binele uman) constă în „actul specific omului în care activitatea sufletului este conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune“[42]. „Nu mică este deosebirea“, spune Aristotel,

„între a concepe binele suprem în posesiune sau în uz, în dispoziție habituală sau în activitate. Căci e posibil ca dispoziția să existe fără a săvârşi vreun bine, cum este cazul celui care doarme sau al cuiva care, în alt mod, este complet inactiv; dar în ce priveşte activitatea, lucrurile stau altfel: omul acționează în mod necesar şi acționează bine. “[43] Omul bun e pentru Aristotel cel care prin activitatea sa, ghidat de rațiune, aduce la viață potențialitățile specific umane.

„Prin virtute înțeleg acelaşi lucru ca şi prin putere“[44], spune Spinoza. Libertatea şi beatitudinea constau în înțelegerea de sine a omului și în străduința lui de a deveni ceea ce este în mod potențial, apropiindu-se „tot mai mult de modelul naturii omenești“. Pentru Spinoza, înseamnă folosirea potențialităților omului, pe când viciul constă în eşecul de a-şi exercita puterea; esența răului e pentru Spinoza neputința.[45]

Conceptul de activitate productivă a fost exprimat excelent de Goethe şi Ibsen într-o formă poetică. Faust e un simbol al căutării eterne de către om a sensului vieții. Nici ştiința, nici plăcerea, nici puterea şi nici măcar frumusețea nu îi oferă lui Faust un răspuns. Potrivit lui Goethe, singurul răspuns la căutarea omului e activitatea productivă, care e unul şi acelaşi lucru cu binele.

În „Prologul la Ceruri“, Dumnezeu spune că nu există greşeală mai potrivnică omului decât inactivitatea:

> „Activitatea omului atât de lesne lâncezeşte,
> Odihna el prea grabnic şi-o doreşte.
> De-aceea bucuros îi dau părtaş pe unul care-ațâță,
> Pe unul care, deşi diavol, e nevoit să creeze.
> Dar voi, voi fii de zei, adevărații,
> Voi bucurați-vă! Bogatele frumuseți din plin vă ospăteze
> Şi devenirea, ce lucrează ca etern să dăinuiască,
> Şi vă înlănțuie-n suavă dragoste cerească!
> Şi ceea ce şovăitor pluteşte-n arătare
> Voi să-ntăriți durabil, în gândiri tipare!“[46]

La sfârşitul părții a doua, Faust a câştigat pariul cu Mefistofel. A greşit şi a păcătuit, dar nu a comis păcatul esențial — cel al neproductivității. Ultimele cuvinte ale lui Faust exprimă această idee foarte clar, simbolizată de actul de a smulge pământ cultivabil mării.

> „Un spațiu voi deschide multor milioane,
> Să locuiasc-aici, nu sigur, *dar în libertate*;
> Sunt verzi câmpurile, şi om şi turmă,
> Pe nou pământ, de tihnă, se îndrumă

Spre aşezările, pe cari pe dâmbul falnic
Viteaz norod le-a ridicat strădalnic.
Întrezăresc aici o țară-paradis —
Înverşunat talazul bată în limanuri,
Unde spărtura face ca să cotropească,
Aleargă obştea. Ştirbitura s-a închis.
Acestui rost îi sunt cu totul închinat,
Mijeşte încheierea-nalt-a-nțelepciunii:
Îşi merită viața, libertatea-acela numai
Ce zilnic şi le cucereşte ne-ncetat.
Şi astfel îşi petrec aicea pe limanul
Primejdiei, copii şi tineri,
Bărbați, moşnegi cu vrednicie anul.
Aş vrea să văd asemenea devălmăşie,
Să locuiesc cu liberul popor pe liberă câmpie.
Acelei clipe aş putea să-i spun, întâia oară:
Rămâi că eşti atât de frumoasă!
Căci urma zilei mele pământene
Nici în eoni nu poate să dispară.
Şi presimțind o fericire, ce înaltă se-nfiripă,
Eu gust acum suprema clipă.“[47]

Dacă Faust al lui Goethe exprimă credința în om caracteristică gânditorilor progresişti din secolele optsprezece şi nouăsprezece, piesa *Peer Gynt* a lui Ibsen, scrisă în a doua jumătate a secolului nouăsprezece, e o analiză critică a omului modern şi a neproductivității lui. Subtitlul piesei ar putea să fie foarte bine „Omul modern în căutarea sinelui“. Peer Gynt crede că acționează în nume propriu când îşi foloseşte toată energia să câştige bani şi să aibă succes. El trăieşte potrivit principiului „Fii îndeajuns pentru tine“, întruchipat de troli, şi nu potrivit principiului omenesc „Fii fidel ție însuți“. El descoperă la sfârşitul vieții că exploatarea altora şi egoismul l-au împiedicat să devină el însuşi, că realizarea de sine e posibilă numai dacă eşti productiv, dacă poți să aduci pe lume propriile potențialități. Potențialitățile nerealizate ale lui Peer Gynt vin să-i acuze „păcatul“ şi indică adevărata cauză a eşecului său omenesc — lipsa lui de productivitate.

GHEMELE
Noi suntem gânduri
Pe care le-ai izgonit
’N atâtea rânduri
Când te-ai pripit.
Noi străduim

În freamăt de şoapte
Când rostogolim
Tăcute prin noapte.

FRUNZE USCATE (duse de vânt)
Am fost cuvinte
Să te vestim,
Acum pierim,
Tu ține minte!
De multe ori,
Cununi de flori,
Dar nerodite,
Neînflorite,
Ne veştejim.

ADIERI ÎN VĂZDUHURI
Cântări am fost.
Nu ne-ai cântat.
Un adăpost
Tu nu ne-ai dat.
Înăbuşite,
Neauzite.
Ne-ai tăinuit
Pân-am pierit.

BOABE DE ROUĂ
Boabe de rouă
Nerouată,
Ne-a fost dat nouă
Să fim odată.
De ne plângeai,
Inimi topeai,
Dar n-ai ştiut,
Şi te-ai pierdut.

PLEAVA
Furăm fapte-odată,
Dar nu ne-ai făptuit.
Acum la judecată
Puzderii am venit,
Ne'nfăptuirea
S-o-nvinuim.
Fapte frumoase

Până acum ne-am ocupat cu investigarea caracteristicilor generale ale orientării productive. Vom încerca acum să examinăm productivitatea, aşa cum apare în diferite activităţi, deoarece numai studiind concretul şi specificul putem înţelege pe deplin generalul.

(b) Dragostea productivă şi gândirea productivă

Existenţa umană se caracterizează prin faptul că omul e singur şi separat de lume; fiind incapabil să facă faţă acestei separaţii, el e înclinat să caute relaţionarea şi uniunea. Există multe moduri în care îşi poate împlini această nevoie, însă doar unul în care el, ca entitate unică, rămâne intact; doar unul în care puterile proprii se desfăşoară în procesul de relaţionare. E paradoxul existenţei umane că omul trebuie să caute deopotrivă apropierea şi independenţa; unitatea cu alţii şi simultan conservarea unicităţii şi particularităţilor sale.[49] După cum am arătat, soluţia la acest paradox — şi la problema morală a omului — e *productivitatea*.

Omul poate relaţiona productiv cu lumea acţionând şi înţelegând. Omul *produce lucruri*, iar în procesul de creaţie el îşi exercită puterile asupra materiei. Omul *înţelege lumea*, mental şi emoţional, prin iubire şi raţiune. Puterea raţiunii sale îl face capabil să penetreze suprafaţa şi să aprehendeze esenţa obiectului, intrând într-o relaţie activă cu el. Puterea iubirii sale îl face capabil să spargă zidul ce-l desparte de alte persoane şi să le înţeleagă. Deşi iubirea şi raţiunea sunt două forme diferite de a înţelege lumea şi deşi niciuna nu e posibilă fără cealaltă, ele exprimă puteri diferite, cea a emoţiei şi cea a gândirii, şi vor trebui de aceea discutate separat.

Conceptul de iubire productivă e în realitate cât se poate de diferit de ce numim adesea prin „iubire“. Cu greu vom găsi un cuvânt mai ambiguu şi mai obscur ca termenul „iubire“. El e folosit pentru a numi aproape orice sentiment, mai puţin ura şi dezgustul. Cuprinde orice, de la a „iubi“ o anumită îngheţată până la a te îndrăgosti de o simfonie, de la vaga simpatie, la cel mai intens sentiment de intimitate. Oamenii simt că iubesc dacă „sunt subjugaţi“ de cineva. Îşi numesc dependenţa iubire, dar şi posesivitatea o numesc la fel. Cred chiar că nimic nu-i mai uşor decât să iubeşti, că dificultatea constă doar în găsirea unui obiect adecvat, iar că eşecul de a găsi fericirea în dragoste se datorează ghinionului de a nu fi găsit partenerul care trebuie. Însă contrar acestor gânduri confuze şi acestor iluzii, dragostea e un sentiment precis; deşi fiecare om are capacitatea de a iubi, concretizarea iubirii e una dintre cele mai dificile realizări. Dragostea autentică e înrădăcinată în productivitate şi poate fi numită de aceea „iubire

productivă“. Esența ei e constantă, fie că rezidă în iubirea maternă pentru copil, în dragostea noastră de om ori în iubirea eroică dintre doi indivizi. (Lucrurile stau la fel şi în cazul iubirii aproapelui sau în cazul iubirii de sine, după cum vom vedea mai jos)[50]. Deşi obiectele iubirii diferă şi, astfel, şi intensitatea, şi calitatea iubirii înseşi, anumite elemente fundamentale pot fi considerate ca fiind caracteristice pentru toate formele de iubire productivă. Acestea sunt: *grija*, *responsabilitatea*, *respectul* și *cunoașterea*.

Grija şi responsabilitatea arată că dragostea e o activitate şi nu o pasiune ce copleşeşte pe cineva, şi niciun afect de care cineva să fie „afectat“. Elementul de grijă şi responsabilitate din dragostea productivă a fost descris admirabil în Cartea lui Iona. Dumnezeu i-a poruncit lui Iona să meargă la Ninive, pentru a-i avertiza pe locuitori că vor fi pedepsiți dacă nu îşi îndreaptă comportarea. Iona fuge de misiunea sa, deoarece îi e teamă că oamenii din Ninive se vor pocăi, iar Dumnezeu îi va ierta. El e un om cu un sentiment puternic al legii şi ordinii, dar lipsit de dragoste. Totuşi, în încercarea sa de a fugi, el ajunge în burta unei balene, simbolizând starea de izolare şi recluziune pe care i-au adus-o lipsa sa de iubire şi solidaritate. Dumnezeu îl salvează, şi Iona merge la Ninive. Predică locuitorilor aşa cum i-a cerut-o Dumnezeu, şi chiar lucrul de care se temea se întâmplă. Oamenii din Ninive se pocăiesc, îşi îndreaptă năravurile, iar Dumnezeu îi iartă şi hotărăşte să nu distrugă oraşul. Iona e foarte mâniat şi dezamăgit; dorea să se facă „dreptate“, nu îndurare. În cele din urmă, găseşte o oarecare alinare la umbra copacului pe care Dumnezeu l-a făcut să crească pentru el spre a-l proteja de soare. Însă când Dumnezeu face copacul să se ofilească, Iona e supărat şi se plânge nervos lui Dumnezeu. Dumnezeu îi răspunde: „Ți-a păsat de un vrej pentru care nu te-ai trudit şi nici nu l-ai crescut, care s-a ivit într-o noapte şi în cealaltă a pierit! Dar mie cum era să nu-mi pese de cetatea cea mare a Ninivei, unde sunt mai bine de o sută douăzeci de mii de oameni care nu ştiu nici care le este dreapta, nici care le este stânga, cum şi atât de multe dobitoace?“[51]. Răspunsul dat de Dumnezeu lui Iona trebuie înțeles simbolic. Dumnezeu îi explică lui Iona că esența iubirii e „truda“ pentru ceva şi pentru „a face ceva să crească“, că dragostea şi munca sunt inseparabile. Omul iubeşte acel ceva pentru care se trudeşte, şi trudeşte pentru acel ceva pe care îl iubeşte.

Istoria lui Iona implică faptul că dragostea nu poate fi despărțită de *responsabilitate*. Iona nu se simte responsabil pentru viața fraților săi. El, precum Cain, ar putea întreba: „Sunt eu păzitorul fratelui meu?“. Responsabilitatea nu e o datorie impusă cuiva din afară, ci e răspunsul la o solicitare ce mă preocupă. Responsabilitate şi răspuns au aceeaşi rădăcină, *respondere* = „a răspunde“; a fi

responsabil înseamnă a fi dispus să răspunzi.

Dragostea maternă e cel mai frecvent şi mai uşor de înțeles exemplu de iubire productivă; esența sa e chiar grija şi responsabilitatea. La naştere, trupul mamei e angajat într-un „travaliu“ pentru copil, iar după naştere dragostea sa înseamnă să crească acel copil. Iubirea maternă nu depinde de vreo condiție pe care copilul ar trebui să o satisfacă pentru a fi iubit; e necondiționată, bazată pe solicitarea copilului şi pe răspunsul mamei.[52] Nu-i de mirare că dragostea maternă a devenit simbolul dragostei supreme în artă şi religie. Termenul ebraic indicând dragostea lui Dumnezeu pentru om şi iubirea omenească de aproape e *rachamim*, a cărui rădăcină e *rechem* = uter.

Însă legătura dintre grijă şi responsabilitate, pe de o parte, şi dragostea individuală, pe de alta, nu-i la fel de evidentă; se crede că a te îndrăgosti e deja punctul culminant al iubirii, când de fapt e doar începutul şi o oportunitate pentru realizarea iubirii. Se crede că dragostea e rezultatul unei calități misterioase datorită căreia doi oameni sunt atraşi unul de altul, un eveniment ce se produce fără efort. Da, singurătatea omului şi dorința sa sexuală îl fac să se îndrăgostească uşor, nu-i niciun mister aici, însă e un câştig pierdut de îndată. Nimeni nu-i iubit în mod accidental; propria putere de a iubi produce iubire — la fel cum interesul face ca lucrul vizat să devină interesant. Oamenii se frământă dacă sunt atrăgători, dar uită că esența atractivității stă în capacitatea lor de a iubi. A iubi o persoană în mod productiv implică grija şi sentimentul responsabilității pentru viața sa, nu doar pentru existența fizică, dar şi pentru creşterea şi dezvoltarea puterilor sale omeneşti. Iubirea productivă e incompatibilă cu pasivitatea, cu a fi un spectator al vieții persoanei iubite; necesită trudă şi grijă, ca şi responsabilitate pentru creşterea sa.

În pofida spiritului universalist al religiilor monoteiste occidentale şi a concepțiilor politice progresiste exprimate de ideea că „toți oamenii sunt creați egali“, nu ne întâlnim prea des cu dragostea pentru oameni. Iubirea de oameni e considerată o realizare care, în cel mai bun caz, rezultă din iubirea pentru un individ ori a unui concept abstract, ce va fi concretizat doar în viitor. Însă iubirea de oameni nu poate fi separată de iubirea pentru individ. A iubi productiv o persoană înseamnă o relaționare cu acest nucleu omenesc, cu ea ca reprezentant al umanității. Dragostea pentru un individ, în măsura în care e despărțită de iubirea de om, poate să se îndrepte doar spre superficial şi accidental; va rămâne cu necesitate superficială. Deşi se poate susține că dragostea de oameni diferă de dragostea maternă deoarece copilul e neajutorat, în vreme ce oamenii ca noi nu sunt, se poate afirma la fel de bine că această

diferență e doar relativă. Toți oamenii au nevoie de ajutor şi depind de ceilalți. Solidaritatea umană e condiția necesară pentru înflorirea oricărui individ.

Grija şi responsabilitatea sunt componentele iubirii, însă fără respectul şi cunoaşterea persoanei iubite, dragostea decade în dominație şi posesiune. Respectul nu înseamnă frică şi evlavie; respectul desemnează, în concordanță cu rădăcina cuvântului (*respicere* = a privi la), capacitatea de a vedea persoana aşa cum e, a avea conştiința individualității şi unicității sale. Nu e posibil să respecți o persoană fără să o cunoşti; grija şi responsabilitatea sunt oarbe dacă nu sunt călăuzite de cunoaşterea individualității persoanei.

O cale pentru a înțelege *gândirea productivă* poate fi să abordăm în prealabil chestiunea diferenței dintre rațiune şi inteligență.

Inteligența e unealta prin care omul urmăreşte scopuri practice, descoperind aspectele lucrurilor de a căror cunoaştere depinde manipularea lor. Scopul în sine şi, ceea ce e acelaşi lucru, premisele pe care se bazează gândirea „inteligentă" nu sunt investigate, ci asumate ca atare, ele putând să fie sau nu raționale. Această trăsătură, specifică inteligenței, e clar vizibilă în cazul extrem al paranoicului. De pildă, premisa sa că toți oamenii conspiră împotriva lui e irațională şi falsă, însă procesele de gândire construite pe această premisă, luate în sine, pot să prezinte un grad de inteligență remarcabil. În încercarea de a-şi demonstra teza paranoică, el face conexiuni între observații şi elaborează construcții logice, care sunt adesea atât de convingătoare, că e dificil să demonstrezi iraționalitatea premisei sale. Simpla aplicare a inteligenței la probleme nu e, desigur, limitată la astfel de fenomene patologice. În bună măsură, gândirea noastră e necesarmente preocupată de obținerea unor rezultate practice, cu aspectele cantitative şi „superficiale" ale fenomenelor, caz în care ea nu cercetează validitatea scopurilor şi premiselor implicate şi nici nu încearcă să înțeleagă natura şi calitatea fenomenelor.

Rațiunea implică o a treia dimensiune, cea a profunzimii, care ajunge la esența obiectelor şi proceselor. Deşi rațiunea nu e despărțită de scopurile practice din viață (şi voi arăta acum în ce sens e adevărat acest fapt), ea nu e un simplu instrument pus în slujba acțiunii imediate. Funcția sa e de a şti, de a pricepe, de a aprehenda, de a se raporta la lucruri înțelegându-le. Ea străbate suprafața lucrurilor pentru a le descoperi esența, relațiile ascunse şi sensurile profunde, „rațiunea" lor. E ca şi cum ar fi nu bidimensională, ci „perspectivistă", ca să folosim termenul lui Nietzsche; adică ea aprehendează toate perspectivele şi dimensiunile conceptibile, nu doar pe cele relevante din punct de

vedere practic. A fi preocupat de esența lucrurilor nu înseamnă a fi preocupat de ceva „din spatele“ lucrurilor, ci de esențial, generic şi universal, de cele mai generale şi mai răspândite trăsături ale fenomenelor, curățate de aspectele lor superficiale şi accidentale (logic irelevante).

Putem acum purcede să examinăm câteva caracteristici mai specifice ale gândirii productive. În gândirea productivă, subiectul nu e indiferent față de obiectul său, ci e afectat şi preocupat de acesta. Experiența obiectului nu e a ceva mort şi străin de persoană şi de viața sa, a ceva gândit în izolare; dimpotrivă, subiectul e extrem de interesat de obiectul său şi, cu cât e relația mai intimă, cu atât e gândirea mai fructuoasă. Gândirea e stimulată în primul rând de relația individului cu obiectul. Pentru acesta, o persoană sau un fenomen devine obiect al gândirii deoarece e un obiect ce interesează, relevant din punctul de vedere al vieții sale individuale sau al existenței umane. O bună ilustrare a acestei idei e povestea descoperirii de către Buddha a „adevărului împătrit“. Buddha a văzut un mort, un bolnav şi un bătrân. El, tânărul, a fost profund afectat de soarta ineluctabilă a omului, iar reacția sa la această observație a constituit un stimul pentru gândire, care a avut ca rezultat teoria sa asupra naturii vieții şi căii de salvare a omului. Reacția sa nu a fost desigur singura posibilă. Un medic modern aflat în aceeaşi situație ar putea să reacționeze gândindu-se cum să lupte împotriva morții, maladiei şi bătrâneții, însă şi gândirea sa e determinată de reacția sa globală la obiectul său.

În procesul de gândire productivă, cel ce cugetă e motivat de interesul pentru obiect; el e afectat de acesta şi reacționează la el; îi pasă şi răspunde. Însă gândirea productivă e caracterizată şi de obiectivitate, prin respectul pe care gânditorul îl poartă obiectului său, de capacitatea de a vedea obiectul aşa cum e, şi nu cum ar vrea să fie. Această polaritate între obiectivitate şi subiectivitate caracterizează gândirea productivă, ca şi productivitatea în general.

Obiectivitatea e posibilă doar dacă respectăm lucrurile pe care le observăm; altfel spus, dacă vom fi capabili să le vedem în unicitatea şi interconexiunea lor. Acest respect nu e esențialmente diferit de respectul de care vorbeam în legătură cu iubirea; în măsura în care vreau să înțeleg ceva, trebuie să fiu capabil să-l văd ca existând conform propriei naturi; deşi aceasta e adevărat despre toate obiectele gândirii, acest aspect constituie o problemă specială a studiului naturii umane.

În gândirea productivă despre obiectele vii şi inanimate mai trebuie să fie prezent încă un aspect al obiectivității: perceperea totalității fenomenului. Dacă observatorul izolează un aspect al obiectului fără să vadă întregul, nu va înțelege nici măcar aspectul

respectiv. Ideea a fost evidențiată ca reprezentând cel mai important element al gândirii productive de către Wertheimer. „Procesele productive“, scrie el, „au adesea următoarea natură: în dorința de a ajunge la o reală înțelegere, lucrurile sunt repuse în discuție şi reexaminate. O anume regiune a domeniului devine crucială, captează atenția; însă nu e izolată. E dezvoltată o nouă şi mai profundă perspectivă structurală asupra situației, care implică schimbări ale sensului funcțional, ale grupărilor elementelor etc. Călăuzit de cerințele structurii unei situații definitorii pentru o regiune crucială, individul ajunge la o predicție rezonabilă care, precum în cazul celorlaltor părți ale structurii, are nevoie de o verificare directă sau indirectă. Două direcții sunt implicate: obținerea unei imagini totale consistente şi investigarea a ceea ce structura impune părților“[53].

Obiectivitatea necesită nu numai perceperea obiectului aşa cum e el, ci şi perceperea noastră de sine aşa cum suntem, altfel spus, conştientizarea constelației particulare în care se găseşte individul, ca observator ce se raportează la obiectul observației. Gândirea productivă este aşadar determinată de natura obiectului şi de cea a subiectului, care se raportează la obiect în procesul gândirii. Această dublă determinare constituie obiectivitatea, în contrast cu falsa subiectivitate, unde gândirea nu e controlată de obiect, şi de aceea degenerează în prejudecată, gândire deziderativă şi fantezie. Însă obiectivitatea nu e sinonimă cu detaşarea, cu lipsa de interes şi de grijă, cum adesea lasă să se înțeleagă falsa idee despre obiectivitatea „științifică“. Cum poate cineva pătrunde dincolo suprafața ce învăluie lucrurile către cauze şi relații, dacă nu are un interes vital şi suficient de motivant pentru o astfel de sarcină laborioasă? Cum pot scopurile cercetării să fie formulate altfel decât prin raportare la interesele omului? Obiectivitatea nu înseamnă detaşare, ci înseamnă respect, altfel spus capacitatea de a nu distorsiona şi falsifica lucrurile, oamenii şi pe sine. Însă factorii subiectivi din observator, interesele sale, nu tind oare să deformeze gândirea pentru a ajunge la rezultatele dorite? Ideea că lipsa de interes e o condiție pentru a recunoaşte adevărul e falsă.[54] Mai nicio descoperire sau idee importantă nu a apărut fără să existe un interes al gânditorului. De fapt, fără interes, gândirea devine sterilă şi lipsită de scop. Nu contează dacă există sau nu vreun interes, ci genul de interes şi relația sa cu adevărul. Orice gândire productivă e stimulată de interesul observatorului. Niciodată ideile nu sunt distorsionate de interesul în sine, ci doar de interesele incompatibile cu adevărul, cu descoperirea naturii obiectului observat.

Ideea că productivitatea e o facultate inerentă omului contrazice

ideea că omul e leneş prin natură şi că trebuie forţat să fie activ. E o veche prejudecată. Când Moise i-a cerut faraonului să-i lase pe evrei să plece ca să poată „sluji pe Dumnezeu în deşert", răspunsul a fost „sunteţi leneşi, pur şi simplu leneşi". Pentru faraon, munca în robie însemna a face lucruri; slujirea lui Dumnezeu însemna lene. Aceeaşi idee a fost adoptată de toţi cei ce doreau să profite de pe urma activităţii altora, iar productivitatea acelora nu le servea la nimic, deoarece nu o puteau exploata.

Cultura noastră pare să ofere dovezi contrare. În ultimele secole, omul occidental a fost obsedat de ideea de muncă, de nevoia de activitate continuă. El e aproape incapabil să trândăvească, nici măcar o clipă. Acest contrast e însă doar aparent. Lenea şi activitatea compulsivă nu sunt opuse, ci reprezintă simptomele tulburării funcţionării adecvate a omului. Putem adesea constata la individul nevrotic că incapacitatea de a munci e principalul simptom; la aşa-zisa persoană adaptată, observăm incapacitatea de a se bucura de relaxare şi repaus. Activitatea compulsivă nu e opusul lenei, ci complementară ei; opusul ambelor e productivitatea.

Deteriorarea activităţii productive conduce fie la inactivitate, fie la hiperactivitate. Foamea şi forţa nu pot deveni niciodată condiţii ale activităţii productive. Dimpotrivă, libertatea, securitatea economică şi o organizare a societăţii în care munca poate fi expresia cu sens a facultăţilor omeneşti constituie factori care conduc la exprimarea tendinţei naturale de a ne folosi productiv puterile. Activitatea productivă se caracterizează prin alternarea ritmică a activităţii şi repaosului. Munca productivă, dragostea şi gândirea sunt posibile doar dacă persoana poate fi liniştită şi rămâne singură cu sine, când e necesar. Capacitatea de a te asculta e o precondiţie pentru capacitatea de a-i asculta pe alţii; a te simţi confortabil cu tine e condiţia necesară pentru relaţionarea cu alţii.

(4) ORIENTĂRI ÎN PROCESUL DE SOCIALIZARE

Aşa cum am subliniat la începutul acestui capitol, viaţa implică două genuri de relaţionare cu lumea de afară: asimilarea şi socializarea. În vreme ce prima a fost discutată în detaliu în acest capitol, [55] cea de a doua a fost tratată în amănunt în *Fuga de libertate*, şi de aceea vom prezenta aici doar un scurt rezumat.

Putem distinge următoarele genuri de relaţionare interpersonală: *relaţionare simbiotică, retragere-distrugere, iubire*.

În relaţionarea simbiotică persoana se raportează la alţii, dar îşi pierde (sau nu-şi câştigă niciodată) independenţa; ea evită pericolul

singurătății devenind parte din altă persoană, fiind „înghițită“ de acea persoană, ori „*înghițind-o*“. Prima e originea a ceea ce e descris clinic drept masochism. Masochismul reprezintă încercarea de a scăpa de propriul sine, de a fugi de libertate şi de a căuta siguranța prin ataşarea de o altă persoană. Formele luate de această dependență sunt multiple. Ea poate fi rațională ca sacrificiu, datorie sau dragoste, mai ales când tiparele culturale legitimează acest gen de raționalizare. Uneori tendințele masochiste sunt amestecate cu impulsuri sexuale, devenind plăcute (perversiunea masochistă); adesea tendințele masochiste intră într-un conflict atât de puternic cu unele părți ale personalității, care doresc independența şi libertatea, că sunt resimțite ca durere şi neliniște.

Impulsul de a-i înghiți pe alții, forma sadică şi activă a relaționării simbiotice, apare sub tot felul de raționalizări, ca dragostea, supraprotecția, dominația „justificată“, răzbunarea „justificată“ etc.; această tendință apare şi amestecată cu impulsuri sexuale, ca în sadismul sexual. Toate formele de impuls sadic îşi au originea în impulsul de înstăpânire totală asupra altei persoane, de a-l „înghiți“ şi de a-l transforma în obiectul neajutorat al voinței noastre. Esența relaționării simbiotice active e dominația completă asupra persoanei neputincioase. Persoana dominată e percepută şi tratată ca un lucru ce trebuie folosit şi exploatat, nu ca o ființă umană care e un scop în sine. Cu cât mai mult e amestecată această poftă cu distructivitatea, cu atât e mai crudă; însă şi dominația binevoitoare, care adesea trece fraudulos drept „iubire“, e expresia sadismului. Deşi sadicul binevoitor îşi doreşte ca obiectul să fie bogat, puternic şi să aibă succes, există un lucru pe care încearcă să-l împiedice din toate puterile: ca obiectul lui să-şi câştige libertatea şi independența, şi astfel să nu mai fie al său.

În *Iluzii pierdute*, Balzac oferă un exemplu frapant de sadism binevoitor. El descrie relația dintre tânărul Lucien şi ocnaşul ce se dă drept abate. La puțină vreme după ce-l cunoaşte pe tânăr, care tocmai încercase să se sinucidă, abatele spune: „Te-am găsit, ți-am dat viață, iar tu îmi aparții la fel cum creatura aparține creatorului... Eu te-am pescuit, ți-am redat viața, iar dumneata îmi aparții mie precum creatura aparține geniului care îl stăpâneşte, precum icioglanul aparține sultanului, precum trupul aparține sufletului. Te voi ajuta, te voi sprijini cu toată forța mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ți în acelaşi timp o viață de plăceri, de onoruri, de petreceri necurmate... N-o să duci niciodată lipsă de bani... Te vei arăta în lume, vei fi cineva, în timp ce eu, pe brânci în mocirla de la temelie, îți voi clădi strălucitorul palat al norocului! Voi foi totdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sunt interzise. În sfârşit, voi fi dumneata! [...] Vreau să iubesc o creatură, s-o

şlefuiesc, s-o plămădesc spre folosința mea, spre a iubi cum îşi iubeşte tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta elegantă, băiete, mă voi bucura de succesele tale la femei, voi spune: Tânărul acesta frumos sunt eu“[56].

Dacă relația simbiotică e una apropiată şi intimă cu obiectul, chiar dacă în defavoarea libertății şi integrității, cel de-al doilea gen de relaționare e unul al distanței, izolării şi distructivității. Sentimentul individual de neputință poate fi depăşit prin retragerea departe de ceilalți, care sunt percepuți drept amenințări. Până la un punct, retragerea e parte din ritmul normal al raportării oricărei persoane la lume, a nevoii de contemplare, de studiu, de reelaborare a materialelor, gândurilor, atitudinilor. În fenomenul pe care-l descriem aici, retragerea devine principala formă de relaționare cu alții, ca un fel de relaționare negativă. Echivalentul său emoțional e sentimentul indiferenței față de semeni, adesea acompaniat de sentimentul compensatoriu de infatuare. Retragerea şi indiferența pot fi conştiente, dar nu-i obligatoriu; de fapt, în cultura noastră ele sunt cel mai adesea mascate de un gen superficial de interes şi sociabilitate.

Distructivitatea e o formă activă de retragere; impulsul de a-i distruge pe ceilalți e consecința fricii de a nu fi distrus de ei. Deoarece retragerea şi distructivitatea sunt formele pasive şi active ale aceleiaşi forme de relaționare, ele adesea se amestecă în diferite proporții. Diferența dintre ele e totuşi mai mare decât cea dintre forma pasivă şi cea activă a relaționării simbiotice. Distructivitatea rezultă dintr-o blocare mai intensă şi mai completă a productivității decât în cazul retragerii. E pervertirea impulsului de a trăi; ea e energia vieții netrăite convertită în energie ce distruge viața.

Dragostea e forma productivă de relaționare cu alții şi cu sine. Ea implică responsabilitate, grijă, respect şi cunoaştere, ca şi dorința de a permite celeilalte persoane să crească şi să se dezvolte. E expresia intimității dintre două ființe umane ce îşi păstrează fiecare integritatea.

Din cele arătate rezultă că trebuie să existe anumite afinități între diferitele forme de orientare din procesul de asimilare şi de socializare. Următoarea diagramă oferă un tablou al orientărilor discutate şi al afinităților dintre ele.[57]

Asimilare	Socializare	
I. Orientare neproductivă		
a) Receptivă	Masochistă	Simbioză
(A accepta)	(Loialitate)	
b) Exploatatoare	Sadică	
(A lua)	(Autoritate)	
c) Tezaurizare	Distructivă	Retragere
(A păstra)	(Asertivitate)	
d) Mercantilă	Indiferentă	
(A face schimburi)	(Corectitudine)	
II. Orientare productivă		
Muncă	Iubire, Raționare	

Nu e nevoie, se pare, de prea multe comentarii. Atitudinea receptivă şi exploatatoare implică un gen diferit de relație interpersonală față de cea tezaurizatoare. Atât atitudinea receptivă, cât şi cea exploatatoare conduc la un gen de intimitate şi apropiere de oameni de la care se aşteaptă obținerea unor lucruri, fie pe cale paşnică, fie agresiv. În atitudinea receptivă, relația dominantă e una supusă, masochistă: dacă mă supun unei persoane mai puternice, aceasta îmi va da tot ce am nevoie. Cealaltă persoană devine sursa a tot ce-i bun, iar în relația simbiotică persoana primeşte tot ce are nevoie de la ea. Atitudinea exploatatoare, pe de altă parte, implică de regulă un tip de relație sadică: dacă e să iau cu forța, trebuie să-i devin stăpân şi să-l transform pe celălalt în obiectul neputincios al dominației mele.

Prin contrast cu ambele atitudini de mai sus, tipul tezaurizator de relaționare implică distanța față de alte persoane. El se bazează nu pe aşteptarea de a căpăta lucruri, ci pe lipsa consumului şi pe tezaurizare. Orice intimitate cu lumea de afară e o amenințare pentru acest gen de sistem de securitate autarhic. Caracterul tezaurizator va tinde să rezolve problema relațiilor cu ceilalți încercând să se retragă sau, dacă lumea externă e resimțită ca un pericol prea mare, distrugând.

Orientarea mercantilă e şi ea bazată pe detaşarea de alții, dar prin contrast cu orientarea tezaurizatoare, detaşarea are o coloratură prietenească, şi nu distructivă. Întregul principiu al orientării mercantile implică uşurința contractului, ataşamentul superficial şi detaşarea de alții dintr-un punct de vedere emoțional mai profund.

(5) COMBINAȚII ALE DIFERITELOR ORIENTĂRI

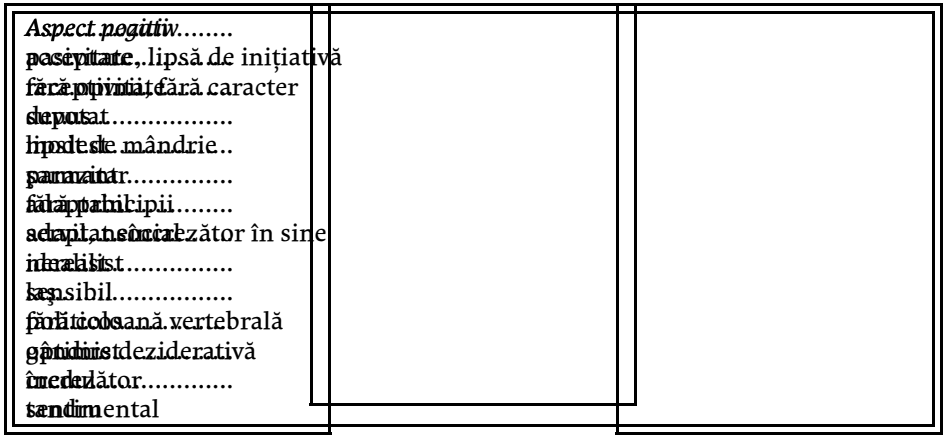
Descriind diferite genuri de orientări neproductive şi productive, am tratat aceste orientări ca şi cum ar fi fost entități separate, clar demarcate una față de cealaltă. Din rațiuni expozitive, mi s-a părut că tratarea aceasta e necesară, deoarece trebuie să înțelegem natura fiecărei orientări înainte de a le înțelege combinațiile. Totuşi, în realitate, vom avea întotdeauna de a face cu amestecuri, deoarece niciun caracter nu reprezintă doar vreuna din orientările neproductive şi productive.

Între combinațiile de diferite orientări va trebui să diferențiem între amestecurile de orientări strict neproductive şi cele în care se combină orientări neproductive cu orientări productive. Orientările receptive şi exploatatoare au în comun apropierea de obiect, în contrast cu distanța dintre persoană şi obiect din orientarea tezaurizatoare. Totuşi, până şi orientările cu o afinitate mai redusă se amestecă frecvent. Când dorim să caracterizăm o persoană, de obicei va trebui să o facem în termenii orientării dominante.

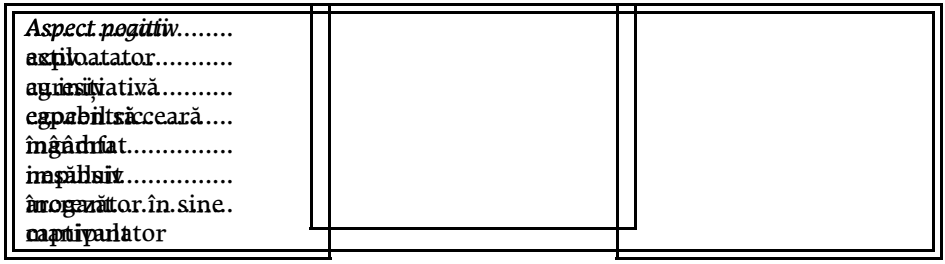
Amestecul orientărilor productive şi neproductive necesită mai multe discuții. Nu există persoană a cărei orientare să fie pe de-a-ntregul productivă, şi nici vreuna care să fie complet lipsită de productivitate. Însă ponderea orientării productive sau neproductive în structura de caracter a persoanei variază şi determină *calitatea* orientărilor neproductive. În descrierile făcute orientărilor neproductive am presupus că ele sunt *dominante* în structura de caracter. Va trebui să suplimentăm descrierile de mai sus menționând orientările neproductive în care orientarea *productivă* e *dominantă.* Aici orientările neproductive nu au sensul negativ pe care-l au când sunt dominante, ci posedă o calitate diferită şi constructivă. În fapt, orientările neproductive, aşa cum au fost descrise, pot fi considerate ca distorsiuni ale orientărilor ce, în sine, sunt părți normale şi necesare ale existenței. Fiecare ființă umană, pentru a supraviețui, trebuie să fie capabilă să accepte lucruri de la alții, să ia lucruri, să economisească şi să schimbe lucrurile cu alte persoane. Ea trebuie de asemenea să fie capabilă *să dea ascultare autorității, să călăuzească pe alții*, să fie singură şi să se afirme. Numai dacă un astfel de mod de a dobândi lucruri şi de a se raporta la alții e esențialmente neproductiv, capacitățile de a accepta, de a lua, economisi sau face schimburi se vor transforma într-o poftă de a primi, exploata, tezauriza şi comercializa ca moduri dominante de a dobândi. Formele neproductive de relaționare socială dintr-o persoană preponderent productivă — loialitatea, autoritatea, corectitudinea, asertivitatea — se transformă în supunere, dominație, retragere şi distructivitate la o persoană cu

precădere neproductivă. Oricare dintre orientările neproductive posedă aşadar un aspect negativ şi unul pozitiv, în funcție de gradul de productivitate a structurii de caracter. Următoarea listă de aspecte pozitive şi negative ale diferitelor orientări pot ilustra acest principiu.

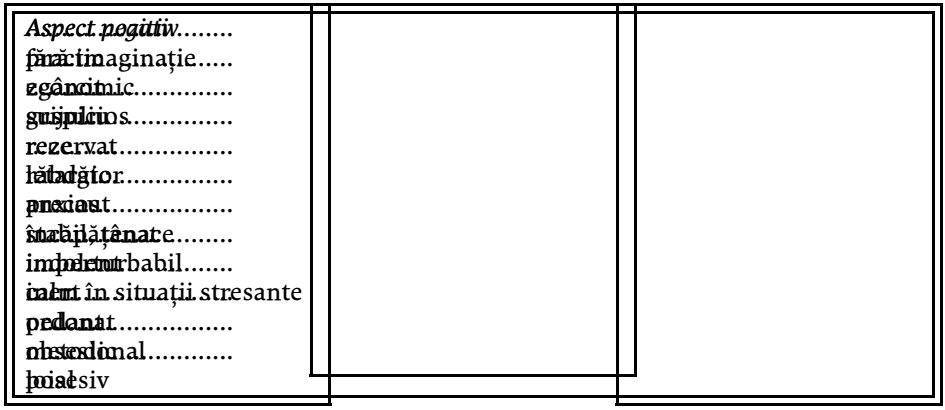
Orientare receptivă (Acceptare)



Orientarea exploatatoare (A lua)



Orientarea tezaurizatoare (A păstra)



Orientarea mercantilă (A schimba)

Aspect pozitiv *Aspect negativ* conservator incapabil să se schimbe spiritual fără viziune şi viitor lipsit de principii şi valori incapabil să stea singur fără temperament neoriginal lipsit de tact inteligent adaptabil tolerant ghiontit ingenios		

Aspectele pozitive şi negative nu sunt două clase separate de sindroame. Fiecare dintre aceste trăsături poate fi descrisă ca un punct într-un continuum determinat de gradul orientării productive dominant; caracterul bazat pe o ordine rațională sistematică, de pildă, poate fi găsit când productivitatea e ridicată, dar când productivitatea e redusă, el va degenera din ce în ce mai mult într-o „ordine“ irațională, pedantă şi compulsivă care de fapt e contrariul scopului intenționat. La fel stau lucrurile şi cu schimbarea de la spiritul tânăr la a fi copilăros sau de la mândrie la îngâmfare. Dacă luăm în considerare doar orientările de bază, vom constata o variabilitate uriaşă la fiecare persoană, generată de faptul că:

1) orientările neproductive sunt amestecate în varii moduri, după cât există din fiecare;

2) fiecare îşi schimbă calitatea în funcție de cantitatea de productivitate prezentă;

3) diferitele orientări pot funcționa cu intensități diferite în sfera de activitate materială, emoțională şi intelectuală.

Dacă adăugăm la tabloul personalității diferitele temperamente şi înzestrări, vom putea recunoaşte cu uşurință că aranjamentul acestor elemente de bază conduce la un număr nesfârşit de variațiuni în ce priveşte personalitatea.

27 Am folosit acest termen fără a mă raporta la terminologia existențialismului. Pe când revizuiam manuscrisul, am ajuns să citesc *Muştele* şi *Existențialismul este un umanism*, de Jean-Paul Sartre. Nu cred că se impun adaosuri sau schimbări. Deşi există anumite puncte comune, nu mă pot pronunța cât de mult suntem de acord, deoarece nu am avut încă acces la principalele opere ale lui Sartre.
28 Cele patru temperamente au fost simbolizate de cele patru elemente: coleric = foc = cald şi uscat, rapid şi puternic; sangvinic = aer = cald şi umed, rapid şi slab; flegmatic = apă = rece şi umed, încet şi slab; melancolic = pământ = rece şi uscat, încet şi puternic.
29 Vezi de asemenea aplicarea de către Charles William Morris a tipurilor temperamentale asupra entităților culturale în *Paths of Life* (New York: Harper & Brothers, 1942).
30 Confuzia dintre temperament şi caracter e evidențiată de faptul că, deşi destul de consecvent în folosirea conceptului de temperament, Kretshchmer şi-a intitulat cartea *Constituție fizică şi caracter*, în loc de „Temperament şi constituție fizică". *Sheldon*, a cărui carte poartă titlul *Genuri de temperament*, e însă confuz în aplicarea clinică a conceptului său de caracter. „Temperamentele" sale conțin trăsături de temperament pure amestecate cu trăsături de caracter, aşa cum apar ele la persoanele cu un anumit temperament. Un exemplu e trăsătura sociabilității nediscriminatorii, pe care Sheldon o plasează printre trăsăturile temperamentului viscerotonic. Însă doar un viscerotonic imatur şi neproductiv va fi sociabil fără a ține seama de nimic; viscerotonicul productiv va avea o sociabilitate în care manifestă preferințe. Trăsătura de care vorbeşte Sheldon nu e una de temperament, ci una de caracter, ce apare frecvent asociată cu un anumit temperament şi fizic, în cazul în care majoritatea subiecților au o maturitate egală. Deoarece metoda lui Sheldon e una care se bazează în întregime pe corelații statistice ale „trăsăturilor" cu constituția fizică, fără a încerca o analiză teoretică a individualizării trăsăturilor, greşeala sa era greu de evitat.
31 Leland E. Hinsie şi Jacob Shatzky, *Psychiatric Dictionary* (New York, Oxford University Press, 1940).
32 În cazul în care cititorul doreşte să înceapă cu o descriere a tuturor tipurilor, el poate consulta diagrama de la finalul acestui capitol.
33 Descrierea ce urmează, a orientărilor neproductive, exceptând-o pe cea mercantilă, e conformă tabloului clinic al caracterului pregenital oferit de Freud şi de alții. Diferența teoretică va apărea la discutarea caracterului tezaurizator.
34 Pentru studiul istoriei şi funcției pieței moderne, vezi K. Polanyi, *Marea transformare* (Cluj-Napoca: Tact, 2013).
35 Faptul că relația cu sine şi cu alții e conjunctivă va fi explicat în Capitolul IV.
36 Diferența dintre inteligență şi rațiune va fi discutată mai jos, în secțiunea „Dragostea productivă şi gândirea productivă".
37 Cf. Ernest Schachtel, „Zum Begriff and zur Diagnosis der Persoenlichkeit in «Personality Tests»", în *Zeitschrift für Sozialforschung* (anul 6, 1937), pp. 597–624.
38 Hal Falvey, *Ten Seconds That Will Change Your Life* (Chicago: Wilcox & Follett, 1946).
39 Termenul de „productivitate", cum e folosit în această carte, se doreşte a fi o extindere a conceptului de spontaneitate descris în *Fuga de libertate*.
40 Caracterul autoritar nu doar are tendința să se supună, ci şi să domine pe alții. În realitate, sunt prezente întotdeauna atât componente sadice, cât şi masochiste, ele diferind doar prin nivelul de intensitate şi refulare. (Vezi şi discuția despre caracterul autoritar din *Fuga de libertate*, pp. 150 și urm.)
41 O încercare interesantă deşi incompletă de a analiza gândirea productivă e cartea postumă a lui Max Wertheimer, *Productive Thinking* (New York: Harper & Brothers, 1945). Unele aspecte ale productivității sunt tratate de Munsterberg, Natorp, Bergson şi James; în analizele „actului" psihic de la Brentano şi Husserl; în analiza lui Dilthey a producției artistice şi în O. Schwarz, *Medizinische Athropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. III și urm. În toate aceste opere, însă, problema nu e tratată în legătură cu caracterul.
42 Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel (Bucureşti: Iri, 1998), 1098a, p. 37.
43 *Ibidem,* 1098b–1099a, p. 39.
44 Benedict Spinoza, *Etica*, IV, def. 8, p. 219, trad. Al. Posescu (Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1957).
45 *Ibidem*, IV, „Prefață", p. 218; prop. 20, p. 232.
46 Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, trad. Lucian Blaga (Bucureşti: Editura Pentru Literatură, 1962), vol. I, pp. 17–18.

47 *Trad. cit.,* vol. II, pp. 353–354.
48 Henrik Ibsen, *Peer Gynt*, trad. Adrian Maniu (Bucureşti: Editura Pentru Literatură şi Artă, 1958), pp. 237–240.
49 Acest concept de relaționare, ca sinteză a apropierii şi unicității, e din multe puncte de vedere similar conceptului de „ataşament detaşat“ al lui Charles Morris, în *Paths of Life* (New York: Harper & Brothers, 1942), cu diferența că sistemul de referință al lui Morris e cel al temperamentului, iar al meu cel al caracterului.
50 Vezi capitolul IV, secțiunea „Egoism, iubire de sine şi interes personal“.
51 *Biblia*, trad. Vasile Radu şi Gala Galaction (Bucureşti: Fundația pentru literatură şi artă „Regele Carol II“, 1939), p. 880.
52 Cf. spusele lui Aristotel despre iubire : „Dar se mai pare că prietenia constă mai mult în a iubi decât în a fi iubit. O dovedesc mamele, a căror bucurie se află în a-şi dărui iubirea. Unele îşi dau copiii la doici, iubindu-i, ele care îi cunosc, fără să ceară la rândul lor iubire, dacă nu sunt posibile ambele lucruri în acelaşi timp; pentru ele pare de ajuns să-şi vadă copiii mergându-le bine, iubindu-i chiar dacă starea de ignoranță în care se află ei îi împiedică să le dea în schimb ceea ce se datora unei mame.“ — *Etica nicomahică*, trad. cit., p. 175.
53 Max Wertheimer, *Productive Thinking* (New York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. şi p. 192.
54 Cf. discuția lui K. Mannheim din *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1936).
55 Am inclus şi iubirea, de care ne-am ocupat împreună cu celelalte manifestări ale productivității, aşa încât să oferim o descriere mai amănunțită a naturii productivității.
56 Honoré de Balzac, *Iluzii pierdute*, trad. Dinu Albulescu (Craiova: Editura Apollo, 1992), pp. 549–554.
57 Sensul conceptelor puse în paranteze va fi explicat în secțiunea ce urmează.

IV

PROBLEMELE ETICII UMANISTE

Cel mai evident argument împotriva principiului eticii umaniste — că virtutea e una cu îndeplinirea obligațiilor omului față de sine, iar viciul înseamnă automutilare — e că facem din egocentrism sau egoism norma pentru comportamentul uman, când de fapt scopul eticii ar trebui să fie înfrângerea acestuia, şi că, în plus, trecem cu vederea răutatea înnăscută a omului, care poate fi moderată doar de frica de pedeapsă şi de respectul autorității. Însă dacă omul e rău din naştere, se poate argumenta, nu va căuta el permanent plăcerea, şi nu e plăcerea în sine contrară, sau cel puțin indiferentă, principiilor eticii? Nu e oare conştiința morală singurul agent eficace din om care să-l facă să se comporte virtuos, şi nu şi-a pierdut oare conştiința morală locul în etica umanistă? Pare să nu mai existe loc nici pentru credință; şi totuşi nu credința este baza comportamentului etic?

Aceste întrebări pornesc de la anumite presupoziții despre natura umană şi devin o provocare pentru orice psiholog care, preocupat fiind ca omul să fie fericit şi să se dezvolte, va fi interesat şi de normele în serviciul acestui scop. În acest capitol, voi încerca să examinez aceste probleme, în lumina cunoştințelor psihanalitice, cărora le-am enunțat fundamentele teoretice în capitolul III — „Natura umană şi caracterul".

1. EGOISM, IUBIRE DE SINE ŞI INTERES PERSONAL[58]

> Iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți.
>
> — *Biblia*

În cultura modernă tabuul egoismului a ajuns să fie atotprezent. Suntem învățați că egoismul e un păcat, şi că virtutea înseamnă iubirea față de ceilalți. Desigur, această doctrină e într-o contradicție flagrantă cu practicile societății moderne, în care predomină ideea că impulsul cel mai puternic şi legitim al omului e

egoismul, şi că, dând curs acestei pulsiuni imperative, individul contribuie cel mai mult la binele comun. Însă doctrina ce declară egoismul ca un rău maxim şi iubirea pentru aproapele drept binele suprem e încă puternică. Egoismul e folosit aici aproape ca un sinonim pentru dragostea de sine. Alegerea e între iubirea de celălalt, care e o virtute, şi iubirea de sine, care e un păcat.

Principiul şi-a găsit expresia clasică în teologia lui Calvin, potrivit căreia omul e esenţialmente rău şi neputincios. Omul nu poate face nimic bun pe baza meritului sau puterii proprii. „Noi nu ne aparţinem“, spune Calvin. „Prin urmare nici propria raţiune şi voinţă nu ne vor domina deliberările şi acţiunile. Noi nu ne aparţinem; de aceea să nu ne alegem ca ţel ce ne convine mai mult, aşa cum ne cere carnea. Noi nu ne aparţinem; de aceea, pe cât ne stă în putinţă, să uităm de noi şi de ale noastre. Dimpotrivă, suntem ai lui Dumnezeu; pentru El să trăim şi să murim deci. Căci, dacă molima cea mai ucigătoare ce distruge oamenii e cea prin care ei îşi dau ascultare lor înşişi, unicul mod în care ne putem mântui e să nu cunoaştem sau să nu dorim nimic prin noi înşine, ci să ne lăsăm călăuziţi de Dumnezeu, care merge înaintea noastră.“[59] Omul trebuie să aibă nu numai convingerea nimicniciei sale absolute, ci trebuie şi să facă totul pentru a se umili. „Căci nu voi considera umilinţă dacă vei crede că ţi-a mai rămas ceva... nu putem să ne gândim la noi înşine aşa cum ar trebui să gândim, decât dacă vom dispreţui amarnic orice ar putea fi considerat excelent în noi. Această umilinţă e o supunere nesimulată a unei minţi copleşite de sentimentul împovărător al propriei nefericiri şi sărăcii; căci aşa e ea descrisă invariabil în lumea lui Dumnezeu.“[60]

Accentul pus pe nimicnicia şi răutatea individului implică faptul că nu există nimic ce trebuie să respecte şi să-i placă la el. Rădăcinile doctrinei se găsesc în dispreţul şi ura de sine. Calvin o spune clar: el vorbeşte de dragostea de sine ca despre o „buruiană“ [61]. Dacă individul descoperă ceva „ce-i dă putere să găsească plăcere în sine“, aceasta va fi o manifestare a iubirii păcătoase de sine. Dragostea de sine sau aprecierea a ceva din sine e unul dintre cele mai mari păcate. Căci aceasta se presupune că exclude dragostea pentru alţii[62] şi că e identică cu egoismul.[63]

Imaginea omului avansată de Calvin şi Luther a influenţat puternic dezvoltarea societăţii moderne occidentale. Ei au pus bazele unei atitudini în care fericirea omului nu a mai fost considerată drept scopul vieţii, şi a devenit un mijloc în slujba unor scopuri ce-l depăşesc, a unui Dumnezeu atotputernic sau a unor autorităţi şi norme secularizate nu mai puţin puternice, precum statul, economia ori succesul. Kant care, prin ideea că omul nu trebuie niciodată să fie doar un mijloc, ci un scop în sine, a fost cel

mai influent gânditor etic al Iluminismului, condamna şi el dragostea de sine. Potrivit lui, a dori fericirea altora e o virtute, dar a dori propria fericire e indiferent din punct de vedere etic, deoarece e ceva spre care tinde natura omului, iar o înclinaţie naturală nu poate avea o valoare etică pozitivă.[64] Kant admitea că nu trebuie să renunţăm la fericire; în anumite condiţii, poate deveni chiar o datorie să ne preocupăm de ea, în parte deoarece sănătatea, averea etc. pot fi mijloace necesare pentru îndeplinirea datoriei, în parte, deoarece lipsa fericirii — sărăcia — poate împiedica îndeplinirea datoriei.[65] Însă dragostea de sine, strădania de a fi fericit, nu poate fi niciodată o virtute. Ca principiu etic, a te strădui să fii fericit nu numai că este un principiu „fals", ci, în plus, „pune la baza moralităţii mobiluri care mai curând subminează şi distrug toată măreţia ei"[66].

Kant distinge la nivelul egoismului între iubirea de sine, *philautia* — o bunăvoinţă exagerată faţă de sine —, respectiv îngâmfare, care este „satisfacere de sine însuşi". Însă şi „iubirea de sine raţională" trebuie îngrădită de principii etice, satisfacerea de sine trebuie moderată, iar individul trebuie să se simtă umil când se compară cu sfinţenia legilor morale.[67] Individul trebuie să-şi găsească fericirea supremă în îndeplinirea datoriei. Realizarea principiului moral — şi de aceea a fericirii individului — e posibilă doar în cadrul întregului mai general: naţiunea sau statul. Însă „bunăstarea statului" — iar *salus rei publicae suprema lex est* — nu e acelaşi lucru cu bunăstarea cetăţenilor şi cu fericirea lor.[68]

În pofida faptului că Immanuel Kant arată un respect mai mare pentru integritatea individului în comparaţie cu Luther sau Calvin, el neagă individului dreptul de a se revolta, fie şi împotriva celui mai tiranic guvernământ; ba chiar rebelul trebuie pedepsit cu moartea când ameninţă suveranul.[69] Kant subliniază înclinaţia noastră spre a face rău, specifică naturii umane[70]; în vederea suprimării acestei înclinaţii, legea morală, imperativul categoric, e esenţial dacă e ca omul să nu devină o bestie, iar societatea umană să nu sfârşească în anarhie.

În filosofia iluministă, au existat alţii, precum Helvetius, care au acordat o importanţă mai mare dreptului omului la fericire. Acest curent din filosofia modernă şi-a găsit expresia cea mai radicală la Stirner şi Nietzsche.[71] Însă, deşi ei au îmbrăţişat poziţia opusă lui Calvin şi Kant cu privire la valoarea egoismului, erau de acord cu aceştia în presupunerea că trebuie să alegem între dragostea de aproapele şi iubirea de sine. Ei au denunţat dragostea de aproapele ca fiind o slăbiciune şi un sacrificiu al propriei persoane şi au recomandat, în calitate de virtuţi, egocentrismul, egoismul şi iubirea de sine — ei le confundă aici, nediferenţiindu-le pe primele

de ultima. Astfel, Stirner declară: „Aici, egoismul, individualismul trebuie să hotărască, nu principiul iubirii, nu motive venite din dragoste, ca mila, bunătatea, amabilitatea şi nici măcar dreptatea şi echitatea — căci *iustitia* e şi ea un fenomen al iubirii, un produs al dragostei; dragostea cunoaşte doar sacrificiul şi cere sacrificiul propriei persoane.“[72]

Genul de iubire denunțat de Stirner e dependența masochistă, datorită căreia individul se pune în slujba altcuiva sau a altceva. În opoziție cu această concepție despre iubire, el a ajuns la o formulă care, fiind foarte polemică, exagerează lucrurile. Principiul pozitiv ce-l interesa pe Stirner[73] se opunea acelei atitudini îmbrățişate de teologia creştină timp de secole, atitudine încă vie în idealismul german, dominant pe atunci; mai precis, e vorba de abordarea care viza să reformeze individul astfel încât să se supună unei instanțe străine, să-şi găsească reperele, puterea şi principiul în afara sa. Stirner nu a fost un filosof de talia lui Kant sau Hegel, însă a avut curajul să se revolte radical împotriva acestei laturi a filosofiei idealiste, ce a negat individul concret şi, astfel, a ajutat statul absolutist să-şi mențină puterea tiranică asupra lui.

În pofida numeroaselor diferența dintre Nietzsche şi Stirner, ideile lor coincid aici foarte mult. Şi Nietzsche denunță dragostea şi altruismul ca expresii ale slăbiciunii şi negării de sine. Pentru Nietzsche, căutarea iubirii e trăsătura sclavilor ce nu pot să lupte pentru lucrurile pe care le vor, şi de aceea încearcă să le dobândească prin dragoste. Altruismul şi dragostea pentru umanitate au devenit astfel un simptom al degenerării.[74] Pentru Nietzsche, stă în esența unei aristocrații bune şi sănătoase să fie gata să sacrifice numeroşi oameni pentru interesele sale fără să aibă conştiința încărcată. Societatea trebuie să fie „temelie şi schelă care oferă posibilitatea unei elite să se înalțe spre misiunea sa superioară şi, în general, spre o existență superioară“[75]. Putem adăuga multe citate pentru a ilustra acest spirit al disprețului şi egoismului. Aceste idei au fost frecvent percepute ca reprezentative pentru filosofia lui Nietzsche. Totuşi, ele nu constituie adevăratul nucleu al filosofiei sale.[76]

Au existat numeroase motive pentru care Nietzsche s-a exprimat cum am văzut mai sus. În primul rând, ca în cazul lui Stirner, filosofia sa e o reacție, o revoltă împotriva tradiției filosofice care subordona individul concret unor puteri şi principii din afara sa. Tendința sa de a exagera dovedeşte că aici avem ceva reactiv. În al doilea rând, putem găsi în personalitatea lui Nietzsche sentimente de insecuritate şi angoase care-l făceau să pună accentul pe „omul puternic“, semn al unei formațiuni reacționale. În fine, Nietzsche a fost impresionat de teoria evoluționistă şi de importanța pe care o

acorda „supraviețuirii celui mai bun“. Această interpretare nu schimbă faptul că Nietzsche vedea o contradicție între dragostea față de alții şi dragostea de sine; totuşi, opiniile respective dau nucleul pornind de la care pot fi depăşite aceste false dihotomii. „Iubirea“ pe care o atacă izvorăşte nu din puterea cuiva, ci din slăbiciunea sa. „Iubirea de aproapele nu-i decât reaua iubire de voi înşivă. Ca să vă depărtați de voi, v-apropiați de semen şi ați vrea să faceți din aceasta o virtute. Dar v-am ghicit uitarea de voi «înşivă».“ El susține explicit: „Nu vă răbdați pe voi înşivă şi nici nu vă iubiți destul“[77].

Pentru Nietzsche individul are „o semnificație extraordinară“[78]. Individul „puternic“ e cel ce posedă „adevărata bunătate, distincție, grandoare a sufletului, cea izvorâtă din abundență: care nu dă pentru a lua, care nu vrea să se distingă prin faptul că este bună, risipa ca tip al adevăratei bunătăți, al bogăției în ceea ce priveşte persoana, drept premisă“[79]. El exprimă aceeaşi idee în *Aşa grăit-a Zarathustra*: „Unul îşi caută aproapele fiindcă se caută pe sine, altul, fiindcă vrea pe sine să se piardă“[80].

Esența acestui punct de vedere e următoarea: dragostea e un fenomen al abundenței; baza sa e puterea individului care poate să ofere. Dragostea e afirmare şi productivitate, „vrea să creeze ceea ce iubeşte“[81]. A iubi o altă persoană e o virtute numai dacă izvorăşte din puterea interioară, însă e un viciu dacă e expresia incapacității fundamentale de a fi tu însuți.[82] Totuşi, rămâne nu mai puțin adevărat că Nietzsche a lăsat problema relației dintre iubirea de sine şi dragostea de aproapele o antinomie nerezolvată.

Doctrina că egoismul e răul suprem şi că iubirea de sine exclude iubirea față de ceilalți nu e în niciun caz de găsit doar în teologie şi filosofie, ci a devenit chiar una din ideile de bază promovate de familie, şcoală, filme, cărți şi de restul instrumentelor de posedare socială. „Nu fi egoist“ e o propoziție care a fost întipărită unor milioane de copii, generație după generație. Sensul său e oarecum vag. Majoritatea oamenilor ar spune că înseamnă să nu fii centrat pe sine, insensibil, nepăsător față de alții. În realitate, înseamnă de regulă mai mult decât atât. A nu fi egoist înseamnă a nu face ce pofteşti, a renunța la propriile dorințe pentru cei ce au puterea. „Nu fi egoist“, în ultimă analiză, e un îndemn la fel de ambiguu ca în calvinism. Dincolo de implicațiile sale evidente, el înseamnă „nu te iubi“, „nu fi tu însuți“, ci pleacă-te în fața a ceva mai important decât tine, a unei puteri exterioare sau interiorizate ca „datorie“. „Nu fi egoist“ devine unul din cele mai puternice instrumente ideologice în slujba suprimării spontaneității şi dezvoltării libere a personalității. Sub presiunea acestui slogan ni se cer sacrificii maxime şi supunerea completă: actele „neegoiste“ sunt numai cele

care nu slujesc individului, ci doar pentru ceva exterior sau pentru altcineva.

Această imagine, trebuie să repetăm, e într-un anumit sens unilaterală. Motivul e că, alături de doctrina potrivit căreia nimeni nu trebuie să fie egoist, şi contrarul ei e promovat de societatea modernă: fii atent la propriul avantaj, acționează în concordanță cu ceea ce-i mai bine pentru tine; procedând astfel, vei contribui la binele maxim pentru toți. În realitate, ideea că egoismul stă la baza bunăstării generale e principiul pe care s-a construit societatea concurențială. E uimitor cum aceste două principii aparent contradictorii pot fi propovăduite cot la cot în aceeaşi cultură; totuşi nu putem avea dubii că aşa stau lucrurile. Una dintre consecințele acestei contradicții e confuzia individului. Sfâşiat între cele două doctrine, procesului de integrare a personalității sale i se pun piedici serioase. Această confuzie e una dintre cele mai semnificative surse de nedumerire şi neajutorare pentru omul modern.[83]

Ideea că iubirea de sine e acelaşi lucru cu „egoismul" şi că ea exclude dragostea de aproapele a invadat teologia, filosofia şi gândirea populară; aceeaşi doctrină a fost raționalizată în limbaj ştiințific de teoria lui *Freud* despre narcisism. Concepția lui Freud presupune o cantitate dată de libido. La copilul mic, tot libidoul îşi ia ca obiect propria persoană, ceea ce constituie stadiul „narcisismului primar", cum îl numeşte Freud. Pe parcursul dezvoltării individului, libidoul e deplasat dinspre propria persoană, către alte obiecte. Dacă o persoană e împiedicată să-și desfăşoare „relațiile sale cu obiectele", libidoul va fi retras dinspre obiecte şi se va întoarce asupra propriei persoane; aceasta e ceea ce se numeşte „narcisism secundar". Potrivit lui Freud, cu cât avem mai multă iubire pentru lumea exterioară, cu atât va fi mai puțină iubire pentru propria persoană şi reciproc. Astfel, el descrie fenomenul iubirii ca pe o sărăcire a iubirii de sine, deoarece libidoul e direcționat către un obiect exterior.

Aceasta dă naştere la următoarele întrebări: oferă observația psihologică un sprijin pentru teza că există o contradicție fundamentală şi o situație de alternare între iubirea de sine şi cea pentru alții? E iubirea de sine acelaşi fenomen cu egoismul, sau sunt opuse? De asemenea, e egoismul omului modern realmente o *preocupare pentru sine* ca individ, cu tot potențialul său emoțional, intelectual şi senzual? Nu a devenit oare „omul" o anexă la rolul său socioeconomic? *E egoismul identic cu iubirea de sine sau e cauzat chiar de lipsa acesteia?*

Înainte de a începe discutarea aspectului psihologic al egoismului şi iubirii de sine, va trebui să evidențiem greşeala logică

din ideea că iubirea pentru alții și cea de sine se exclud reciproc. Dacă iubirea de aproapele, ca ființă umană, e o virtute, tot virtute trebuie să fie și iubirea de sine, și nu invers, deoarece și eu sunt ființă omenească. Nu există vreun concept de om care să nu mă aibă, în extensiune, și pe mine. Orice doctrină ce proclamă o astfel de excluziune va fi deci autocontradictorie. Ideea exprimată de biblicul „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți" implică faptul că respectul pentru propria integritate și unicitate, dragostea și înțelegerea pentru propriul sine nu pot fi separate de respectul, iubirea și înțelegerea pentru altul. Dragostea pentru propriul sine e inseparabil legată de dragostea pentru oricare alt sine.

Ajungem acum la premisele psihologice fundamentale pe care se construiește argumentul nostru. În mare, aceste premise sunt: nu doar alții, ci și noi înșine suntem „obiecte" ale atitudinilor și sentimentelor noastre; atitudinile față de alții și față de noi înșine, departe de a fi contradictorii, sunt fundamental conjunctive. În ce privește problema pe care o discutăm, aceasta înseamnă: Nu trebuie să alegem între dragostea pentru alții și cea pentru noi înșine. Dimpotrivă, la cei capabili să-i iubească pe alții vom găsi și o iubire pentru sine. În principiu, *dragostea e indivizibilă când vine vorba de relația dintre „obiecte" și propriul sine.* Dragostea autentică e expresia productivității și aduce cu ea grijă, respect, responsabilitate și cunoaștere. Nu e un „afect", în sensul că ar fi afectată de cineva, ci e o străduință activă spre dezvoltarea și fericirea persoanei iubite, înrădăcinată în propria capacitate de a iubi.

A iubi e expresia propriei puteri de a iubi, iar a iubi pe cineva constituie actualizarea și focalizarea acestei puteri pe o persoană anume. Spre deosebire de ideea de dragoste romantică, nu e adevărat că există o persoană și numai una pe lume pe care cineva să o poată iubi și că marea șansă a vieții cuiva e să întâlnească exact persoana respectivă. Nu e adevărat nici că, dacă respectiva persoană e găsită, dragostea pentru ea înseamnă o retragere a iubirii dinspre alții. Dragostea care poate fi simțită doar pentru o persoană demonstrează tocmai prin aceasta că nu e dragoste, ci un atașament simbiotic. Afirmația fundamentală conținută în iubire e despre persoana iubită ca o încarnare a unor calități umane esențiale. Dragostea pentru o persoană implică iubirea omului ca om. Genul de „diviziune a muncii", cum îl numește William James, datorită căruia cineva își iubește familia, dar nu simte nimic pentru „străin", e un semn al incapacității fundamentale de a iubi. Iubirea omului în genere nu e, așa cum s-a crezut adesea, o abstracție elaborată pornind de la dragostea pentru o persoană concretă, ci îi e chiar premisa, deși, genetic, provine din dragostea purtată unor indivizi specifici.

De aici decurge că propriul sine trebuie să fie, în principiu, la fel de mult un obiect al propriei iubiri, ca şi o altă persoană. *Afirmarea propriei vieţi şi fericiri, dezvoltarea libertăţii provin din capacitatea fiecăruia de a iubi,* adică din grijă, respect, responsabilitate şi cunoaştere. Dacă un individ e capabil să iubească productiv, el se va iubi şi pe sine; dacă el poate iubi *doar* pe alţii, el nu poate iubi deloc.

Dacă iubirea de sine şi cea pentru alţii sunt conjunctive, cum vom explica egoismul, care, evident, exclude orice preocupare autentică pentru alţii? Persoana *egoistă* e interesată doar de sine, doreşte totul pentru sine, nu simte nicio plăcere în a oferi, ci doar în a lua. Lumea de afară e văzută doar prin prisma a ceea ce poate obţine de acolo; îi lipsesc interesul pentru nevoile altora şi respectul pentru demnitatea şi integritatea lor. Nu vede nimic altceva decât propria persoană; evaluează pe oricine şi orice după cât folos îi aduc; egoistul e fundamental incapabil de iubire. Nu demonstrează asta că preocuparea pentru alţii şi cea pentru sine se exclud obligatoriu? Aşa ar sta lucrurile dacă egoismul şi iubirea de sine ar fi fost identice. Însă tocmai în această presupoziţie constă însăşi eroarea care a condus la atâtea concluzii greşite în problema noastră. *Egoismul şi iubirea de sine, departe de a fi identice, sunt de fapt contrare.* Egoistul nu se iubeşte prea mult, ci prea puţin; de fapt se urăşte. Această lipsă de afecţiune şi grijă pentru sine, care e doar expresia lipsei sale de productivitate, îl lasă gol şi frustrat. El e necesarmente nefericit şi are preocuparea anxioasă de a smulge vieţii satisfacţiile de la care se abţine. Pare să îi pese prea mult de sine, dar de fapt doar încearcă, fără succes, să mascheze şi să compenseze eşecul de a se îngriji de autenticul său sine. Freud susţine că persoana egoistă e narcisică, ca şi cum şi-ar fi retras iubirea pentru alţii şi ar fi îndreptat-o asupra propriei persoane. *E adevărat că persoanele egoiste sunt incapabile să iubească pe alţii, însă nu sunt capabile nici să se iubească pe sine.*

Egoismul poate fi înţeles mai uşor dacă-l comparăm cu preocuparea egosită pentru alţii, aşa cum o găsim, de pildă, la mama supragrijulie şi dominantă. Deşi, conştient, crede că îşi iubeşte mult copilul, ea are de fapt o ostilitate intens refulată faţă de obiectul preocupărilor ei. Ea e exagerat de preocupată nu deoarece îşi iubeşte prea mult copilul, ci pentru că trebuie să compenseze incapacitatea de a-l iubi măcar un pic.

Această teorie despre natura egoismului e demonstrată de experienţa psihanalitică a „autosacrificiului“ nevrotic, un simptom al nevrozei observat la mulţi oameni care sunt deranjaţi nu de acest simptom, ci de alte simptome asociate, precum depresia, oboseala, incapacitatea de a munci, eşecul în relaţiile amoroase şi aşa mai departe. Nu doar că sacrificiul de sine nu e resimţit ca un simptom,

ci adesea apare ca o trăsătură de caracter izbăvitoare, cu care oamenii se mândresc. Persoana care „se sacrifică“ nu vrea nimic pentru ea însăşi; ea „trăieşte doar pentru ceilalţi“, e mândră că nu se consideră importantă. E nedumerită să afle că, în pofida non-egoismului său, e nefericită, şi că relaţiile sale cu apropiaţii sunt nesatisfăcătoare. Doreşte să se debaraseze de ceea ce consideră a-i fi simptome, dar nu de sacrificiul de sine. Travaliul analitic demonstrează că autosacrificiul său nu e ceva separat de celelalte simptome, ci unul din ele, ba chiar cel mai important; că îi e paralizată capacitatea de a iubi sau de a se bucura; că e plină de ostilitate faţă de viaţă şi că după faţada de autosacrificiu se ascunde o centrare pe sine mai subtilă, dar nu mai puţin intensă. Această persoană poate fi vindecată numai dacă şi autosacrificiul ei e interpretat ca fiind un simptom, în rând cu celelalte, aşa încât să-i fie remediată lipsa de productivitate, care e sursă atât a autosacrificiului, cât şi a celorlalte probleme.

Natura sacrificiului de sine devine vizibilă mai ales prin efectele pe care le are asupra celorlalţi şi cel mai frecvent, în cultura noastră, prin efectele pe care mama care „se sacrifică“ le are asupra copiilor. Ea crede că datorită „sacrificiului“ său, copiii vor vedea ce înseamnă să fii iubit şi, mai departe, ce înseamnă să iubeşti. Totuşi, efectul sacrificiului ei nu e cel scontat. Copiii nu etalează acea fericire specifică persoanelor convinse că sunt iubite; ei sunt mai curând angoasaţi, tensionaţi, se tem de reproşurile mamei şi că nu-i vor satisface cerinţele. De regulă ei sunt afectaţi de ostilitatea ascunsă a mamei faţă de viaţă, pe care mai degrabă o resimt decât o recunosc, şi până la urmă se impregnează şi ei cu ea. Per total, efectul mamei ce „se sacrifică“ nu e prea diferit de cel al mamei egoiste; ba chiar e mai rău, deoarece mama „care se sacrifică“ îi împiedică pe copii să o critice. Ei sunt obligaţi să nu o dezamăgească; sub masca virtuţii, sunt învăţaţi să deteste viaţa. Cine are şansa să studieze efectele unei mame cu o dragoste de sine veritabilă poate constata că nimic nu egalează iubirea unei mame ce se iubeşte pe sine când vine vorba de a oferi copilului experienţa dragostei, bucuriei şi fericirii.

După ce am analizat egoismul şi dragostea de sine, putem acum trece la discutarea conceptului de interes personal, care a devenit unul din principalele simboluri ale societăţii moderne. E chiar mai ambiguu decât egoismul şi iubirea de sine, iar această ambiguitate poate fi înţeleasă pe deplin doar dacă luăm în considerare dezvoltarea istorică a conceptului de interes personal. Problema e ce anume constituie interesul personal şi cum poate fi determinat.

Există două abordări fundamental diferite ale acestei probleme. Una e abordarea obiectivistă, formulată cel mai limpede de Spinoza. Pentru el, interesul personal sau interesul „de a căuta propriul

câştig“ e acelaşi lucru cu virtutea. El spune: „Cu cât cineva se sileşte mai mult să caute folosul propriu, adică să-şi menţină fiinţa, şi cu cât izbuteşte să facă aceasta mai bine, cu atât este mai înzestrat cu virtute; dimpotrivă, cu cât cineva îşi neglijează folosul propriu, adică menţinerea fiinţei sale, cu atât este mai neputincios“.[84] Potrivit acestui punct de vedere, interesul omului e să-şi păstreze existenţa, ceea ce e acelaşi lucru cu a-şi realiza potenţialităţile. Acest concept de interes personal e obiectiv în măsura în care „interesul“ nu e conceput în termenii sentimentului subiectiv despre ce este în folosul cuiva, ci în termenii a ceea ce constituie în mod obiectiv natura umană. Omul are un singur interes real, anume deplina dezvoltare a propriilor potenţialităţi, dezvoltarea sa ca fiinţă umană. După cum individul trebuie să cunoască o altă persoană şi nevoile sale reale pentru a o iubi, la fel, el trebuie să-şi cunoască propriul sine pentru a înţelege care sunt interesele acestui sine şi cum pot fie ele slujite. Prin urmare, dacă omul îşi ignoră sinele şi nevoile sale reale, se poate înşela cu privire la adevăratul său interes propriu, iar ştiinţa omului constituie fundamentul pentru determinarea interesului personal al omului.

În ultimii trei sute de ani conceptul de interes personal a fost îngustat din ce în ce mai mult, până când a căpătat aproape sensul contrar celui pe care îl are în gândirea lui Spinoza. El a devenit identic cu egoismul, cu interesul pentru câştigul material, putere şi succes; iar în loc să devină sinonim cu virtutea, sacrificarea interesului personal a devenit o datorie.

Această decădere a fost făcută posibilă de modificarea abordării interesului personal, de la una obiectivă, la una greşit subiectivă. Interesul personal nu mai era determinat de natura omului şi de nevoile sale; la fel, ideea că individul se poate înşela cu privire la interesul său a fost abandonată şi înlocuită de ideea că adevăratul interes propriu e necesarmente ce el crede a fi în interesul sinelui său.

Conceptul modern de interes personal e un amestec straniu a două concepţii contradictorii: cea a lui Calvin şi a lui Luther pe de o parte, şi cea a gânditorilor progresişti de la Spinoza încoace. Calvin şi Luther au susţinut că omul trebuie să-şi suprime interesul personal şi să se considere doar o unealtă în slujba intereselor lui Dumnezeu. Gânditorii progresişti, dimpotrivă, au susţinut că omul trebuie să fie doar un scop în sine şi nu un mijloc pentru vreun scop plasat dincolo de el. Rezultatul a fost că omul a acceptat conţinutul doctrinei calviniste, dar i-a respins formularea religioasă. El s-a transformat într-un instrument, dar nu al lui Dumnezeu, ci al maşinăriei economice sau al statului. A acceptat rolul de unealtă, nu în mâna lui Dumnezeu, ci a progresului industrial; el a muncit şi a

strâns bani, dar nu în principal pentru plăcerea de a-i cheltui şi de a se bucura de viaţă, ci pentru a economisi, a investi şi a avea succes. Ascetismul monastic a fost înlocuit, după cum sublinia Max Weber, de un ascetism al *lumii interioare*, în care fericirea personală şi bucuria nu mai sunt adevăratele scopuri ale vieţii. Însă această atitudine s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de cea exprimată de concepţiile lui Calvin şi s-a amestecat cu cele exprimate de concepţia progresistă a interesului personal, potrivit căreia omul are dreptul — şi obligaţia — de a-şi face din interesul personal scopul ultim al vieţii. Rezultatul e că omul modern *trăieşte* potrivit principiilor negării de sine şi *gândeşte* în termenii interesului personal. El crede că acţionează din interes personal, când de fapt preocuparea sa supremă sunt banii şi succesul; el se amăgeşte, potenţialităţile sale cele mai de seamă rămân neactualizate, iar el se rătăceşte căutând ceea ce, chipurile, e cel mai bine pentru el.

Deteriorarea semnificaţiei conceptului de interes personal e strâns legată de evoluţia concepţiei despre sine. În Evul Mediu omul se simţea parte integrantă din comunitatea socială şi religioasă în raport cu care îşi gândea propriul sine, când ca individ nu se despărţise pe deplin de acest grup. Odată cu începuturile epocii moderne, când omul ca individ a ajuns să se confrunte cu sarcina de a se simţi drept o entitate independentă, propria identitate a devenit o problemă. În secolele optsprezece şi nouăsprezece conceptul de sine a fost restrâns din ce în ce mai mult; sinele a fost considerat ca fiind din averea sa. Formula acestei concepţii despre sine nu mai era „Sunt ceea ce gândesc“, ci „sunt ce am“, „ce posed“.[85]

Pe parcursul ultimelor câteva generaţii, sub influenţa crescândă a mercantilismului, conceptul de sine şi-a modificat sensul, de la „sunt ce posed“ la „sunt cum mă doreşti“.[86] Omul, trăind într-o economie de piaţă, se simte ca şi cum ar fi o marfă. El e separat de sine, cum e şi vânzătorul mărfii de ceea ce vrea să vândă. Desigur, e interesat de sine, e extrem de interesat de succesul lui pe piaţă, însă „el“ e atât managerul, angajatorul, vânzătorul, cât şi marfa. Interesul său personal se dovedeşte a fi interesul pentru „el“ ca subiect care se angajează „pe sine“, ca marfă pe care trebuie să obţină cel mai bun preţ pe piaţa de personalităţi.

„Sofismul interesului personal“ al omului modern a fost descris cel mai bine de Ibsen, în *Peer Gynt*. Peer Gynt crede că şi-a dedicat întreaga viaţă urmăririi intereselor proprii. El descrie acest sine astfel:

> În acest „tu însuţi“ gyntian se-nvăluieşte
> O armată de patimi şi pofte ce năvăleşte.

Faimosul crez reprezintă valul de vise la care am drept,
El mă face să-mi trăiesc viața ce mi se nalță în piept.[87]

La sfârşitul vieții, el recunoaşte că s-a înşelat; că în vreme ce dădea ascultare principiului „interesului personal“, nu şi-a dat seama de adevăratele interese ale sinelui său autentic, pierzându-şi chiar sinele pe care s-a străduit să-l conserve. I se spune că nu a fost niciodată el însuşi şi de aceea el trebuie să se întoarcă în retortă pentru a fi tratat ca o materie primă. Descoperă că a trăit potrivit principiului de troll „Să-ți fii suficient ție însuți“ — care e opusul principiului omenesc „Să-ți fii fidel ție însuți“. El e cuprins de groaza nimicniciei căreia el, care nu are un sine, nu poate decât să-i cadă victimă când fațada pseudosinelui şi posesiunile îi sunt luate sau serios amenințate. El e forțat să recunoască faptul că, încercând să câştige bogățiile lumii, urmărind fără încetare ceea ce pare a fi interesul său, el şi-a pierdut sufletul, ori, aş spune, sinele.

Deteriorarea semnificației conceptului de „interes personal“, difuză în societatea modernă, a născut atacuri la adresa democrației, venite din partea diferitelor tipuri de ideologii totalitare. Potrivit acestora, capitalismul e rău din punct de vedere etic deoarece e guvernat de principiul egoismului, totalitariştii lăudându-şi superioritatea morală a propriilor sisteme pe motiv că ele ascultă de principiul subordonării neegoiste a individului scopurilor „superioare“ ale statului, ale „rasei“ sau „patriei socialiste“. Ei impresionează destulă lume cu această critică, deoarece mulți simt că urmărirea interesului egoist nu aduce nicio fericire şi sunt stăpâniți de aspirația, oricât de vagă, a unei mai mari solidarități şi a unei responsabilități reciproce între oameni.

Nu e nevoie să mai pierdem multă vreme polemizând împotriva pretențiilor totalitarismului. În primul rând, ele sunt nesincere deoarece doar maschează egoismul extrem al unei „elite“ ce vrea să cucerească şi să păstreze puterea asupra majorității populației. Ideologia lor a sacrificiului de sine are menirea de a păcăli pe cei controlați de elită şi de a facilita exploatarea şi manipularea lor. De asemenea, ideologiile totalitare amestecă lucrurile, pretinzând că ele reprezintă principiul autosacrificiului, când de fapt pun întregul stat în slujba principiului unui egoism nemilos. Fiecare cetățean trebuie să se dedice bunăstării comune, însă statului îi e îngăduit să-şi urmărească propriul interes fără a ține seama de bunăstarea altor națiuni. Însă dincolo de faptul că doctrinele totalitarismului sunt măşti pentru egoismul extrem, ele reprezintă o resuscitare, în limbaj secular, a ideii religioase că omul e inerent neputincios şi că, de aceea, trebuie să se supună, să treacă dincolo ceea ce reprezintă tocmai esența progresului spiritual şi politic modern. Ideologiile

autoritare nu doar că amenință cea mai prețioasă realizare a culturii occidentale, respectul pentru unicitatea şi demnitatea individului, ci tind şi să blocheze şi calea criticii constructive la adresa societății moderne, şi astfel a schimbărilor ce se impun. Eşecul culturii moderne nu provine din principiul individualismului, deci din ideea că virtutea morală e unul şi acelaşi lucru cu urmărirea interesului personal, ci din deteriorarea sensului interesului personal; nu din faptul că oamenii sunt *prea preocupați de interesul personal,* ci din aceea că *nu sunt suficient de preocupați de interesul sinelui lor real; nu din faptul că sunt prea egoişti, ci din aceea că nu se iubesc pe ei înşişi.*

Dacă motivele pentru a urmări în continuare ideea fictivă a unui interes personal sunt atât de adânc înrădăcinate în structura socială contemporană, aşa cum am arătat mai sus, şansele de a schimba sensul „interesului personal" par chiar minime, cu excepția celor în care putem indica factori concreți ce promovează schimbarea.

Poate cel mai important factor e insatisfacția lăuntrică a omului modern față de rezultatele căutării sale în „interesul propriu". Religia succesului se prăbuşeşte şi devine ea însăşi o față dă. „Nişele libere" sociale devin din ce în ce mai restrânse; eşecul speranțelor pentru o lume mai bună după Primul Război Mondial, criza economică de la sfârşitul anilor douăzeci, amenințarea unui război nou şi extrem de distrugător imediat după Al Doilea Război Mondial, ca şi insecuritatea fără limite au zdruncinat credința în cultivarea acestei forme de interes personal. Dincolo de aceşti factori, nici cultul succesului însuşi nu a reuşit să satisfacă nepieritoarea străduanie a omului de a fi el însuşi. Ca multe alte fantezii şi reverii, şi cultul succesului şi-a îndeplinit funcția doar o vreme, când era nou, cât timp entuziasmul pentru el a fost suficient de puternic pentru a împiedica omul să îl analizeze la rece. Există un număr din ce în ce mai mare de oameni cărora li se pare inutil tot ce fac. Ei încă sunt sub vraja sloganurilor ce predicau credința într-un paradis laic al succesului şi strălucirii. Însă îndoiala, condiția fertilă a oricărui succes, a început să-i bântuie, făcându-i gata să întrebe care le e adevăratul interes personal, ca ființe umane.

Această deziluzie interioară şi disponibilitatea pentru o reevaluare a interesului personal cu greu ar fi putut avea vreun efect în lipsa unor condiții economice favorabile. Am subliniat că deşi canalizarea energiei umane către muncă şi căutarea succesului a fost o condiție necesară pentru realizările enorme ale capitalismului modern, s-a ajuns într-o etapă în care problema producției a fost practic rezolvată, şi în care problema organizării vieții sociale a devenit sarcina de căpătâi a umanității. Omul a creat surse de energie mecanică pe baza cărora a ajuns să se elibereze de corvoada de a-şi pune la treabă întreaga energie umană pentru a obține

condițiile materiale pentru viața sa. El a putut să-şi cheltuie o bună parte din energia sa trăind pur şi simplu.

Numai în aceste două condiții, ale insatisfacției subiective față de un scop de sorginte culturală şi ale existenței unei baze socioeconomice pentru schimbare, poate deveni eficace un al treilea factor, înțelegerea profundă de tip rațional (*rational insight*). Acesta poate fi considerat drept un principiu al schimbării sociale şi psihice în general, şi al semnificației sensului interesului personal în particular. A venit vremea ca aspirația anesteziată a omului de a-şi urmări interesul autentic să fie adusă iar la viață. Odată ce omul îşi cunoaşte interesul personal, primul şi cel mai dificil pas a fost făcut.

2. CONȘTIINȚA MORALĂ ȘI APELUL ADRESAT OMULUI DE ÎNTOARCERE LA SINE

> Cine vorbeşte despre şi reflectează asupra relelor pe care le-a făcut, cine se gândeşte la răul pe care l-a făcut, şi e prins în ce gândeşte — cu întreg sufletul va fi prins în ceea ce gândeşte, şi deci va fi prins în răutate. Şi sigur nu va fi capabil să se schimbe, căci spiritul său se va usca iar inima îi va putrezi şi, pe deasupra, un sentiment de tristețe îl va copleşi. Ce poți face? Dacă răscoleşti mizeria aşa sau altfel, tot mizerie rămâne? Că am păcătuit sau nu am păcătuit, cu ce ne ajută în cer? Câtă vreme meditam la asta, puteam să fac şiraguri de nestemate pentru bucuria cerurilor. De aceea a fost scris: „Depărtează-te de rău, şi fă bine“ — întoarce-te cu totul de la rău, nu insista cu gândul pe căile sale şi fă binele. Ai făptuit răul? Restabileşte echilibrul făcând ce e drept.
>
> Isaac Meier din Ger[88]

Nu există o afirmație mai mândră pe care omul să o poată face decât să spună: „Voi face cum îmi va dicta conştiința“. Pe parcursul istoriei, oamenii au luptat pentru principiile dreptății, dragostei şi adevărului în fața tuturor genurilor de presiuni care au fost exercitate asupra lor pentru a-i face să renunțe la ce ştiau şi credeau. Profeții au acționat potrivit propriei conştiințe când şi-au denunțat țara şi i-au prezis căderea din cauza corupției şi nedreptății. Socrate a preferat să moară în loc să îşi trădeze conştiința şi să facă rabat de la adevăr. Fără existența conştiinței morale, rasa umană s-ar fi împotmolit de mult pe drumul său periculos.

Există, pe de altă parte, şi alt gen de oameni care susțin că şi ei sunt motivați de propria conştiință: oamenii Inchiziției care au ars pe rug oameni cu o conştiință, susținând că o fac în numele *propriei* conştiințe; prădătorii care au declanşat războaie pentru a acționa conform conştiinței lor când şi-au pus pofta de putere mai presus de orice altceva. Ba chiar cu greu vom găsi vreun act de cruzime sau indiferență față de alții sau față de sine care să nu fi fost raționalizat ca un dictat al conştiinței, mecanism prin care puterea conştiinței trebuia adormită.

În diferitele sale manifestări empirice, conştiința morală e cât se poate de derutantă. Sunt diferitele genuri de conştiință unul şi acelaşi lucru, şi doar *conținuturile* diferă? Ori sunt fenomene diferite, ce au în comun doar numele de „conştiință"? Sau ipoteza existenței unei conştiințe va fi infirmată dacă vom cerceta empiric fenomenul, ca o problemă a motivației umane?

În aceste chestiuni, vom găsi în literatura filosofică despre conştiința morală o multitudine de sugestii. Cicero şi Seneca vorbesc despre conştiință ca despre o voce interioară care acuză sau apără comportamentul nostru sub raport etic. Filosofia stoică o leagă de autoconservare (grija pentru sine) şi e descrisă de Chrysippos drept conştiința armoniei cu sine. În filosofia scolastică, conştiința e considerată a fi legea rațiunii (*lex rationis*) sădită de Dumnezeu în om. Ea e distinsă de „*synderesis*"; dacă ultima e obiceiul (sau facultatea) de a judeca şi de a dori dreptatea, prima aplică principiul general acțiunilor particulare. Deşi termenul „*synderesis*" a fost abandonat de autorii moderni, termenul „conştiință" e folosit frecvent pentru ceea ce filosofia scolastică numea synderesis, conştiința internă a principiilor morale. Elementul emoțional din această conştiință a fost subliniat de autorii englezi. Shaftesbury, de exemplu, presupunea existența unui „simț moral" în om, un simț al binelui şi răului, o reacție emoțională, bazată pe faptul că mintea omului e ea însăşi în armonie cu ordinea cosmică. Butler a avansat ideea că principiile morale fac parte integrantă din alcătuirea omului, şi a identificat conştiința mai ales cu dorința înnăscută de a săvârşi acțiuni binevoitoare. Sentimentele noastre pentru alții şi reacția pe care o avem la aprobarea sau dezaprobarea ce ne-o arată formează nucleul conştiinței morale, potrivit lui Adam Smith. Kant a despărțit conştiința de conținuturile ei particulare şi a identificat-o cu sentimentul datoriei ca atare. Nietzsche, un critic feroce al „conştiinței încărcate" religioase, vedea conştiința veritabilă ca înrădăcinându-se în afirmarea de sine, în „a-ți permite să te aprobi pe tine însuți". Potrivit lui Max Scheler, conştiința este expresia judecății raționale, însă e vorba de o judecată afectivă, şi nu a

gândirii.

Însă există probleme importante care încă rămân nerezolvate şi neabordate, probleme legate de motivaţie, şi unde cercetarea psihanalitică poate arunca mai multe lumini. În discuţia care urmează, vom distinge între conştiinţa „autoritară“ şi cea „umanistă“, o diferenţă care urmează linia generală ce separă etica autoritară şi cea umanistă.

A. CONŞTIINŢA MORALĂ AUTORITARĂ

Conştiinţa morală autoritară este vocea unei autorităţi externe care a fost interiorizată — părinţii, statul, sau orice altă autoritare recunoscută de o cultură. Câtă vreme relaţiile oamenilor cu autorităţile rămân exterioare, lipsite de sancţiuni morale, cu greu vom putea vorbi de o conştiinţă morală; în acest caz, comportamentul e pur şi simplu formal, guvernat de frica de pedeapsă şi de speranţa unei recompense, întotdeauna dependent de prezenţa respectivelor autorităţi, de cunoaşterea pe care o au despre ce face persoana şi de presupusa lor capacitate de a pedepsi şi recompensa. Adesea, experienţa pe care oamenii o iau drept sentiment de vinovăţie izvorât din „conştiinţa“ lor nu e nimic altceva decât teama de astfel de autorităţi. La drept vorbind, aceşti oameni nu simt *vinovăţie,* ci *teamă.* Totuşi, în formarea conştiinţei morale, autorităţi, precum părinţii, biserica, statul, opinia publică, sunt acceptate conştient sau inconştient drept legislatori etici şi morali, ale căror legi şi sancţiuni sunt adoptate de către persoană, ceea ce duce la interiorizarea lor. Legile şi sancţiunile autorităţii externe devin parte din sine, ca şi cum, în loc să se simtă răspunzător în faţa a ceva extern, se simte răspunzător în faţa a ceva din interior, în faţa propriei „conştiinţe“. Conştiinţa controlează mai bine comportamentul decât frica de autorităţi externe; dacă din faţa ultimei se poate fugi, nimeni nu poate fugi de sine şi nici, de aceea, de o autoritate interiorizată care a devenit parte din propria persoană. Conştiinţa morală autoritară e ceea ce Freud a descris ca fiind Supraeul; însă, după cum voi arăta mai încolo, aceasta e doar o formă de conştiinţă morală sau, posibil, un stadiu preliminar în dezvoltarea conştiinţei morale.

Deşi conştiinţa autoritară se deosebeşte de teama de pedeapsă şi de speranţa recompensei, relaţia cu autoritatea fiind interiorizată, ea nu e foarte diferită în ce priveşte alte aspecte esenţiale. Cea mai importantă similaritate e că prescripţiile conştiinţei autoritare nu sunt determinate de propriile judecăţi de valoare, ci de faptul că

poruncile şi tabuurile sunt instituite de autorități. Dacă se întâmplă ca normele să fie bune, conştiința va ghida acțiunea omului în direcția binelui. Totuşi, aceste porunci nu au devenit norme ale conştiinței pentru că sunt bune, ci deoarece sunt impuse de autoritate, şi ar fi făcut parte din conştiință şi dacă ar fi fost rele. Un adept al lui Hitler, de pildă, va simți că procedează conform conştiinței *sale* când comite acte ce sunt omeneşte revoltătoare.

Însă deşi relația cu autoritatea e interiorizată, nu trebuie să ne închipuim că interiorizarea e atât de completă încât să separe conştiința de autoritățile externe. Astfel de separații totale, ce pot fi studiate în cazurile de nevroze obsesionale, sunt mai degrabă excepția decât regula; în mod normal, persoana a cărei conştiință e autoritară e aservită atât unor autorități externe, cât şi ecoului lor intern. În realitate, există o interacțiune permanentă între cele două. Prezența autorităților externe de care persoana se teme e sursa care alimentează continuu autoritatea interiorizată. Dacă autoritățile nu există în realitate, altfel spus, dacă persoana nu are vreun motiv să se teamă de ele, conştiința autoritară slăbeşte şi îşi pierde puterea. Simultan, conştiința influențează imaginea pe care o persoană o are despre autoritățile externe. Motivul e că o astfel de conştiință va fi întotdeauna influențată de nevoia omului de a admira, de a avea un ideal[89], de a face eforturi în direcția unui gen oarecare de perfecțiune, iar imaginea perfecțiunii e proiectată asupra autorităților exterioare. Rezultatul e că imaginea asupra acestor autorități e la rândul ei influențată de aspectul „ideal“ al conştiinței. E ceva foarte important, deoarece concepția pe care persoana o are despre autorități diferă de calitățile lor reale; acea imagine devine din ce în ce mai idealizată şi, ca atare, se pretează din ce în ce mai bine să fie interiorizată. [90] Extrem de frecvent, această interacțiune a interiorizării şi proiecției conduce la credința de nestrămutat în caracterul ideal al autorității, o convingere care e imună la orice infirmare pe baza dovezilor empirice.

Conținuturile conştiinței morale autoritare derivă din ordinele şi tabuurile autorității; puterea sa izvorăşte din sentimentele de frică şi din cel admirație față de autoritate. *Conştiința curată e conştiința că această autoritate (externă şi interiorizată) e satisfăcută; conştiința vinovată e conştiința că aceasta e nesatisfăcută.* Conştiința (autoritară) curată produce un sentiment de confort şi securitate, deoarece implică aprobarea şi o mai mare apropiere de autoritate; conştiința vinovată produce frică şi insecuritate, deoarece a acționa împotriva voinței autorității expune individul pericolului pedepsei şi, mai rău, posibilității de a fi părăsit de autoritate.

Pentru a înțelege pe deplin impactul acestei ultime afirmații, va trebui să ținem seama de structura de caracter a persoanei

autoritare. Ea îşi găseşte siguranța interioară devenind simbolic parte dintr-o autoritate percepută ca superioară şi mai puternică decât ea. Câtă vreme acest ins e parte a autorității, plătind prețul propriei integrități, el simte că participă la puterea autorității. Sentimentul său de certitudine şi identitate depinde de această simbioză; a fi respins de autoritate înseamnă a fi aruncat în vid, a se confrunta cu oroarea nimicului. Orice e mai bine, consideră caracterul autoritar. Desigur, dragostea şi aprobarea autorității îi oferă satisfacția cea mai mare; însă până şi pedeapsa e mai bună decât respingerea. Autoritatea ce pedepseşte e cu el încă, şi dacă a „păcătuit", pedeapsa e totuşi dovada că autorității încă îi mai pasă. Prin acceptarea de către el a pedepsei, păcatul său e şters şi siguranța apartenenței e reinstituită.

Relatarea biblică a crimei şi pedepsirii lui Cain oferă un exemplu clasic pentru faptul că omul se teme cel mai mult de respingere, nu de pedeapsă. Dumnezeu a acceptat ofranda lui Abel, dar nu şi a lui Cain. Fără a furniza vreun motiv, Dumnezeu i-a făcut lui Cain cel mai groaznic lucru ce poate fi făcut unui om care nu poate trăi fără să poată fi acceptat de o autoritate. Refuzându-i ofranda, l-a respins. Cain nu a putut suporta respingerea, aşa că şi-a ucis rivalul care îl lipsise de acel ceva ce-i era indispensabil. Care a fost pedeapsa asupra lui Cain? Nu a fost ucis şi nici măcar nu a fost rănit; ba chiar Dumnezeu a interzis ca el să fie ucis de cineva (semnul lui Cain era menit să-l păzească să nu fie omorât). Pedeapsa i-a fost transformarea într-un proscris; după ce Dumnezeu l-a respins, el a fost separat de ceilalți oameni. Această pedeapsă l-a făcut chiar pe Cain să spună: „Pedeapsa mi-e mai grea decât pot purta".

Până în acest punct am vorbit despre structura formală a conştiinței morale autoritare, arătând că o conştiință curată înseamnă mulțumirea unor autorități (externe şi interiorizate), pe când conştiința vinovată e conştiința de a le displăcea. Vom aborda în cele ce urmează problema conținutului conştiinței autoritare curate şi vinovate. Deşi e evident că orice încălcare a normelor pozitive postulate de autoritate constituie o lipsă de ascultare şi, de aceea, un motiv de vinovăție (indiferent dacă respectivele norme sunt ele însele bune sau rele), există încălcări ce sunt inerente oricărei situații autoritare.

Infracțiunea capitală este, în situația autoritară, revolta împotriva domniei autorității. Această nesupunere devine „păcatul principal"; supunerea va fi, în schimb, virtutea principală. Supunerea implică recunoaşterea puterii şi înțelepciunii superioare a autorității, a dreptului său de a porunci, de a răsplăti şi pedepsi, potrivit deciziilor sale. Autoritatea cere supunere nu doar pentru că puterea sa inspiră frică, ci şi datorită dreptății şi superiorității sale

morale. Respectul datorat autorității aduce cu sine tabuul de a o pune la îndoială. Autoritatea poate binevoi să ofere explicații pentru ordinele şi interdicțiile, răsplățile şi pedepsele sale, dar poate să se şi abțină să o facă; însă niciodată individul nu are *dreptul* să o chestioneze şi să o critice. Dacă par să existe motive de critică la adresa autorității, greşeala trebuie să fie a individului supus autorității; iar simplul fapt că un astfel de individ îndrăzneşte să o critice va fi *ipso facto* o dovadă că e vinovat.

Datoria de a recunoaşte superioritatea autorității conduce la câteva interdicții. Cea mai cuprinzătoare dintre acestea e tabuul împotriva sentimentului că eşti sau poți deveni asemenea autorității, deoarece aceasta ar contraveni unicității şi superiorității sale pure. Adevăratul păcat al lui Adam şi Eva rezidă, aşa cum am subliniat deja, în încercarea de a deveni asemenea lui Dumnezeu; iar ca pedeapsă pentru tentativă şi totodată pentru a împiedica recidiva, ei sunt alungați din grădina Raiului. În sistemele autoritare, autoritatea e considerată a fi fundamental diferită de cei ce i se supun. Are puteri pe care nu le poate avea nimeni altcineva: magie, înțelepciune, putere ce nu poate fi egalată de supuşi. Oricare i-ar fi prerogativele, fie că e vorba de stăpânul universului sau de liderul unic trimis de soartă, inegalitatea fundamentală dintre el şi om e principiul de bază al conştiinței autoritare. Un aspect deosebit de important al unicității autorității este privilegiul de a fi singura care nu ascultă de voința altcuiva, ea fiind o entitate ce voieşte de la sine; care nu e un mijloc, ci un scop în sine; care creează şi nu e creată. În orientarea autoritară, puterea de a voi şi de a crea sunt privilegiile autorității. Supremația autorității e pusă sub semnul întrebării de încercările creaturii de a nu mai fi un *lucru* şi de a deveni un creator.

Însă omul face eforturi neîncetate să producă şi să creeze, deoarece productivitatea e sursa puterii, libertății şi fericirii. Totuşi, în măsura în care se simte dependent de puteri ce-l transcend, însăşi productivitatea sa, însăşi afirmarea propriei voințe, îl face să se simtă vinovat. Oamenii din Babel au fost pedepsiți pentru că au încercat, prin eforturile rasei umane reunite, să zidească o cetate care să ajungă la ceruri. Prometeu a fost înlănțuit de o stâncă pentru că a dezvăluit omului secretul focului, simbolizând productivitatea. Mândria puterii şi vigorii omeneşti a fost denunțată de Luther şi Calvin ca mândrie păcătoasă; iar dictatorii politici au văzut aici un individualism criminal. Omul trebuie să-i împace pe zei pentru crima productivității aducându-le sacrificii, oferindu-le ce-i mai bun din recolta sau turma lor. Circumcizia e o altă încercare de a realiza o astfel de împăcare; parte din falus, simbolul creativității masculine, e sacrificat lui Dumnezeu pentru ca omul să-şi păstreze

dreptul să-l folosească. Alături de sacrificiile prin care omul îşi plăteşte tributul faţă de zei, recunoscându-le, fie şi simbolic, monopolul productivităţii, omul îşi diminuează puterile, simţindu-se vinovat, datorită convingerii autoritare că exercitarea propriei voinţe şi puteri creative constituie o revoltă împotriva prerogativei autorităţii de a fi singurul creator şi împotriva datoriei subiectului de a fi „lucrul" său. La rândul său, acest sentiment al vinovăţiei slăbeşte omul, îi diminuează puterea şi îi amplifică supunerea, spre a-l mântui de încercarea de a deveni „propriul său creator şi constructor".

Paradoxal, conştiinţa *vinovată* autoritară e rezultatul sentimentului de putere, independenţă, productivitate şi mândrie, în vreme ce conştiinţa curată autoritară izvorăşte din sentimentul de obedienţă, dependenţă, neputinţă şi păcat. Sf. Pavel, Augustin, Luther şi Calvin au descris în termeni inconfundabili această conştiinţă curată. Conştiinţa propriei neputinţe, dispreţul de sine, povara sentimentului propriului păcat şi a propriei răutăţi sunt semne ale binelui. Faptul însuşi de a avea o conştiinţă vinovată e un semn al virtuţii, deoarece conştiinţa vinovată e un simptom al „fricii şi cutremurului" în faţa autorităţii. Rezultatul e că însăşi *conştiinţa (autoritară) vinovată devine baza pentru conştiinţa „curată", în vreme ce conştiinţa curată,* dacă o are careva, *trebuie să creeze sentimentul vinovăţiei.*

Interiorizarea autorităţii are două consecinţe: prima, pe care tocmai am discutat-o, în care omul se supune autorităţii; cealaltă, în care el îşi asumă rolul autorităţii, tratându-se cu aceeaşi strictеţe şi cruzime. Astfel, omul devine nu doar un sclav obedient, ci şi un vătaf strict, ce se poartă cu sine ca şi cu un rob. Această a doua consecinţă e foarte importantă pentru înţelegerea mecanismului psihologic al conştiinţei autoritare. Caracterul autoritar, având mai mult sau mai puţin productivitatea afectată, dezvoltă un anumit grad de sadism şi distructivitate. [91] Aceste energii distructive sunt consumate de individ asumând rolul autorităţii şi dominându-se ca pe un sclav. Analizând Supraeul, Freud i-a descris componentele distructive, fapt confirmat de datele clinice adunate şi de alţi observatori. Nu contează dacă vom presupune, aşa cum a făcut-o Freud în primele sale scrieri, că rădăcinile agresiunii trebuie căutate mai ales în frustrarea instinctuală sau, cum a considerat mai târziu, în „instinctul morţii". Ceea ce contează e că distructivitatea împotriva propriului sine al persoanei alimentează conştiinţa autoritară, aşa că tendinţelor distructive li se dă liber să acţioneze sub masca virtuţii. Explorările psihanalitice, mai ales cele ale caracterului obsesional, pun în lumină intensitatea la care ajunge câteodată cruzimea şi distructivitatea conştiinţei morale, şi modul

în care ea face posibilă exprimarea urii latente prin întoarcerea urii către sine. Freud a demonstrat convingător adevărul tezei lui Nietzsche că blocarea libertății deviază instinctele individului „contra omului însuşi. Ranchiuna, cruzimea, nevoia de persecuție — toate acestea s-au îndreptat împotriva posesorului unor asemenea instincte: aceasta este originea «conştiinței încărcate»“[92]. Majoritatea sistemelor politice şi religioase din istoria umanității ar putea sluji drept ilustrări ale conştiinței autoritare. Întrucât am analizat protestantismul şi fascismul din acest punct de vedere în *Fuga de libertate,* nu voi da exemple istorice aici, ci mă voi limita să discut trei aspecte ale conştiinței autoritare, aşa cum pot fi observate în relațiile părinte–copil din cultura noastră.

Folosirea termenului „conştiință autoritară“ când vorbim despre cultura noastră poate surprinde cititorul, deoarece suntem obişnuiți să gândim că atitudinile autoritare caracterizează doar culturile autoritare nedemocratice. Însă un astfel de punct de vedere subestimează puterea elementelor autoritare, mai ales rolul autorității anonime active în familia şi societatea contemporană.[93]

Interviul psihanalitic e unul din punctele privilegiate pentru studierea conştiinței autoritare a clasei mijlocii urbane. Autoritatea parentală şi felul în care copiii o gestionează se dovedeşte a fi problema crucială a nevrozei. Analistul constată că mulți pacienți nu sunt capabili deloc să-şi critice părinții; alții, deşi îi critică în anumite chestiuni, nu îi critică cu privire la însuşirile de pe urma cărora ei au suferit; în fine, alții se simt vinovați şi angoasați când formulează critici pertinente împotriva unuia dintre părinți. Adesea e nevoie de un travaliu analitic considerabil pentru a da persoanei putința să-şi aducă aminte ce i-a provocat mânia şi criticile. [94]

Mai subtile, şi încă mai ascunse, sunt acele sentimente de vinovăție care rezultă din experiența de a nu plăcea unuia dintre părinți. Uneori sentimentul de vinovăție al copilului e legat de faptul că nu şi-a iubit părinții îndeajuns, mai ales când părinții se aşteaptă să fie principalul destinatar al sentimentelor copilului. Uneori vinovăția se naşte din frica de a nu fi fost la înălțimea aşteptărilor părinților. Ultima situație e extrem de importantă deoarece se referă la unul din elementele cruciale din atitudinea părintelui din familia autoritară. În pofida diferențelor mari dintre un *pater familias* roman, a cărui familie era proprietatea sa, şi un tată modern, se păstrează la fel de puternic acel sentiment că menirea pentru care copiii au fost aduşi pe lume e să-şi mulțumească părinții şi să-i compenseze pentru dezamăgirile din viață. Atitudinea şi-a găsit exprimarea clasică în discursul faimos al lui Creon despre autoritatea parentală din *Antigona* lui Sofocle.

O, fiul meu, în toate vrerii pământeşti
Să te supui; ăst gând să-ţi fie îndreptar!
Că de râvnim copii şi să-i creştem noi cu drag,
E ca s-avem urmaşi supuşi cari pe părinţi
I-or răzbuna, urând pe cei ce lor le-au fost
Vrăjmaşi şi îndrăgindu-i pe acei ce dragi
Părinţilor le-au fost. Că de ţi-ai dat copil
Ce nici nu vrea să ştie de părinţi, izvor
De-amar ţi-ai dat, iar lor — vrăjmaşilor — prilej
De râs...[95]

Şi într-o cultură neautoritară părinţii doresc să aibă nişte copii pe care să se poată „sprijini“, pentru a compensa ca părinţi neîmplinirile din viaţă. Dacă părinţii sunt lipsiţi de succes, copiii trebuie să dobândească succesul, pentru a le oferi o satisfacţie substitutivă. Dacă nu se simt iubiţi (mai ales dacă nu există dragoste între părinţi), copiii trebuie să compenseze; dacă se simt neputincioşi în viaţa socială, se mulţumesc dominându-şi şi controlându-şi copiii. Iar aceşti copii se vor simţi oricum vinovaţi, pentru că nu au făcut îndeajuns şi pentru că şi-au dezamăgit părinţii, chiar şi atunci când copiii le îndeplinesc aşteptările.

O formă extrem de subtilă a sentimentului de a-şi fi dezamăgit părinţii e adesea cauzată de senzaţia de a fi diferit. Părinţii dominanţi vor nişte copii care să le semene la temperament şi caracter. Tatăl coleric, de exemplu, nu-l va înţelege pe fiul flegmatic; tatăl interesat de realizări practice e dezamăgit de fiul interesat de idei şi cercetări teoretice, şi viceversa. Dacă atitudinea tatălui e una de stăpân, va interpreta *deosebirile* fiului faţă de el ca inferioritate; fiul se va simţi vinovat şi inferior deoarece e diferit şi va încerca să se transforme în genul de persoană pe care o doreşte tatăl; însă nu va reuşi decât să-şi inhibe dezvoltarea şi să devină o copie imperfectă a propriului tată. Deoarece crede că trebuie să fie la fel ca tatăl, eşecul îi va induce o conştiinţă vinovată. Fiul, încercând să se elibereze de aceste obligaţii şi să devină „el însuşi“, e adesea atât de apăsat de povara vinovăţiei pentru „nelegiuirea“ sa, că eşuează înainte de a-şi atinge scopul de a fi liber. Sarcina e atât de grea deoarece trebuie să facă faţă nu doar părinţilor, cu dezamăgirile, acuzaţiile şi apelurile lor, ci şi unei culturi întregi care aşteaptă de la copii să-şi „iubească“ părinţii. Descrierea de mai sus, deşi e corectă în ce priveşte familia autoritară, nu pare să se potrivească americanilor contemporani, mai ales când e vorba de familia urbană, unde putem constata o autoritate redusă. Însă imaginea pe care am oferit-o rămâne totuşi valabilă în punctele esenţiale. În locul autorităţii manifeste, vom găsi o autoritate anonimă

exprimată în termenii unor aşteptări cu o încărcătură emoțională mare, în locul unor porunci explicite. În plus, deşi părinții nu se consideră autorități, ei sunt reprezentanții autorității anonime mercantile, şi aşteaptă de la copii să satisfacă standardele cărora li se supun cu toții, atât părinții, cât şi copiii.

Sentimentele de vinovăție nu doar că sunt un rezultat al dependenței de o autoritate irațională şi al sentimentului datoriei de a face pe placul autorității, dar, la rândul lor, ele consolidează dependența. Sentimentele de vinovăție s-au dovedit a fi cele mai eficace moduri de a forma şi spori dependența, şi tocmai aici vom găsi una din funcțiile istorice ale eticii autoritare. Autoritatea legislatorului face subiectul să se simtă vinovat pentru numeroasele şi inevitabilele transgresiuni. Vinovăția față de autoritate pentru transgresiunile inevitabile şi nevoia de iertare creează un lanț nesfârşit de încălcări ale legii, şi de sentimente de vinovăție, la care se adaugă nevoia de iertare, toate acestea ținând subiectul într-o stare de robie şi gratitudine pentru că a fost iertat, în loc să fie mai degrabă critic față de cerințele autorității. Tocmai această interacțiune, cea dintre sentimentul vinovăției şi dependență, dă tăria şi soliditatea relațiilor autoritare. Dependența de o autoritate irațională conduce la slăbirea voinței persoanei dependente, iar orice tinde să paralizeze voința va conduce la o sporire a dependenței. Cercul vicios e pornit.

Metoda cea mai eficace de a slăbi voința copilului constă în a-i stimula sentimentul vinovăției. Aceasta se produce devreme în viață, făcând copilul să simtă că pulsiunile sale sexuale şi manifestările lor timpurii sunt „rele“. Deoarece copilul nu poate să se împiedice să aibă pulsiuni sexuale, această metodă de a crea vinovăție dă arareori rateuri. Odată ce părinții (şi societatea reprezentată de ei) reuşesc să permanentizeze asocierea dintre sex şi vinovăție, sentimentele de vinovăție vor fi produse în acelaşi grad şi cu aceeaşi constanță ca impulsurile sexuale. Şi alte funcții psihologice sunt vătămate de considerațiile „morale“. În cazul în care copilul nu merge la toaletă aşa cum i s-a spus, dacă nu e curat cum i se cere, dacă nu mănâncă ce trebuie, el e „rău“. La cinci sau şase ani, copilul a dobândit deja un sentiment de vinovăție omniprezent, deoarece conflictul dintre impulsurile sale naturale şi evaluările morale ale părinților sunt un izvor nesecat de sentimente de vinovăție.

Sistemele liberale şi „progresiste“ de educație nu au schimbat situația aşa de mult pe cât ne place să credem. Autoritatea manifestă a fost înlocuită cu o autoritate anonimă, poruncile manifeste au fost substituite de formule stabilite „ştiințific“; „nu face asta“ a devenit „nu-ți va plăcea să faci asta“. În realitate, din multe puncte de

vedere, această autoritate anonimă poate fi chiar mai opresivă ca autoritatea manifestă. Copilul nu îşi mai dă seama că e condus (şi nici părinţii că dau ordine) şi nici nu poate riposta, fapt care va încetini dezvoltarea simţului independenţei. El e dus cu vorba şi convins în numele ştiinţei, bunului-simţ ori al cooperării — şi cine se poate împotrivi unor astfel de principii obiective?

Odată ce voinţa copilului a fost frântă, sentimentul vinovăţiei va fi consolidat şi pe altă cale. El îşi dă seama vag de supunerea şi înfrângerea sa, şi încearcă să dea un sens acestei experienţe. Nu poate accepta o experienţă dureroasă şi nedesluşită fără să încerce să o explice. Raţionalizarea e aici în principiu aceeaşi ca pentru un paria indian sau ca pentru creştinul suferind — înfrângerea şi slăbiciunea sa sunt „explicate“ drept pedepse juste pentru păcatele sale. Pierderea libertăţii sale e raţionalizată ca dovadă a vinovăţiei, iar această convingere sporeşte sentimentul de vinovăţie indus de sistemele de valori culturale şi parentale.

Reacţia naturală a copilului la presiunea autorităţii parentale e rebeliunea, ce dă esenţa „complexului Oedip“ evidenţiat de Freud. Freud considera că, de pildă, pentru că manifestă o dorinţă sexuală faţă de mamă, băieţelul devine rivalul tatălui, şi că dezvoltarea nevrotică înseamnă eşecul de a face faţă cum trebuie anxietăţii provenind din această rivalitate. Subliniind conflictul dintre copil şi autoritatea parentală, ca şi eşecul copilului de a rezolva acest conflict în mod satisfăcător, Freud a ajuns la rădăcinile nevrozei; totuşi, în opinia mea, acest conflict nu e produs în principal de rivalitatea sexuală, ci de reacţia copilului la presiunile autorităţii parentale, care, în sine, e o componentă a societăţii patriarhale.

În măsura în care autoritatea socială şi parentală tind să-i frângă copilului voinţa, spontaneitatea şi independenţa, acesta, nenăscându-se ca să-i fie frânte, luptă împotriva autorităţii reprezentate de părinţi; el luptă pentru a fi eliberat nu doar de presiune, ci şi pentru libertatea sa de a fi el însuşi, o fiinţă umană deplină, nu un automat. Anumiţi copii au mai mult succes în lupta pentru libertate decât alţii, deşi puţini au un succes deplin. Cicatricile lăsate de înfrângerea copilului în lupta împotriva autorităţii iraţionale trebuie considerate a sta la baza oricărei nevroze. Ele formează un sindrom, iar cele mai importante trăsături ale sale sunt: slăbirea sau paralizarea originalităţii şi spontaneităţii persoanei; slăbirea sinelui şi înlocuirea sa cu un pseudosine, în care sentimentul lui „eu sunt“ e anesteziat şi înlocuit de experienţa sinelui ca totalitate a aşteptărilor celorlalţi: înlocuirea autonomiei cu heteronomia; neclaritatea sau, pentru a folosi termenul lui H.S. Sullivan, calitatea „parataxică“ a tuturor experienţelor interpersonale. Cel mai important simptom al înfrângerii în bătălia

pentru sine e conştiinţa vinovată. Dacă nu s-a reuşit desprinderea din mrejele autoritare, eşecul tentativei de eliberare va fi marcat prin vinovăţie, şi, doar prin subordonarea reafirmată, se va putea redobândi o conştiinţă curată.

B. CONŞTIINŢA MORALĂ UMANISTĂ

Conştiinţa morală umanistă nu mai este vocea interiorizată a unei autorităţi căreia abia aşteptăm să-i facem plăcere şi pe care ne temem să o nemulţumim; e vocea noastră interioară, prezentă în fiecare fiinţă omenească, independentă de sancţiunile sau recompensele exterioare. Care e natura acestei voci? De ce o auzim şi de ce putem deveni şi insensibili la ea?

Conştiinţa umanistă e reacţia totalităţii personalităţii noastre la funcţionarea sa corectă sau incorectă; nu e o reacţie la funcţionarea uneia sau alteia din capacităţi, ci la cea a totalităţii capacităţilor ce constituie existenţa noastră umană şi individuală. Conştiinţa ne judecă funcţionarea ca fiinţe umane; ea este (aşa cum arată etimologia cuvântului, *con-scientia*) o *cunoaştere în interiorul sinelui*, o cunoaştere a succesului şi eşecului nostru în arta de a trăi. Însă deşi conştiinţa înseamnă cunoaştere, e mai mult decât simpla cunoaştere de pe tărâmul gândirii abstracte. Ea are o calitate *afectivă*, căci e o reacţie a întregului personalităţii şi nu doar o reacţie a minţii. Ba chiar nici nu trebuie să ne concentrăm la ce spune conştiinţa, pentru a fi influenţaţi de ea. Actele, gândurile şi sentimentele ce conduc la o funcţionare corectă şi la exercitarea întregii noastre personalităţi produc un sentiment de aprobare internă, de „îndreptăţire“, caracteristic pentru „conştiinţa curată“ umanistă. Pe de altă parte, actele, gândurile şi sentimentele dăunătoare întregului personalităţii conduc la un sentiment de apăsare şi disconfort, caracteristic pentru „conştiinţa vinovată“. Prin urmare, conştiinţa este o reacţie a noastră la noi înşine. E vocea sinelui nostru adevărat, care ne cheamă înapoi către noi înşine, ca să trăim productiv, să ne dezvoltăm pe deplin şi armonios — altfel spus, ca să devenim ce suntem în mod potenţial. E gardianul integrităţii noastre; înseamnă „a putea răspunde de sine şi a răspunde cu orgoliu“, deci, „a se pune de acord cu sine“[96]. Dacă dragostea poate fi definită drept afirmare a potenţialităţilor împreună cu grija şi respectul faţă de unicitatea persoanei iubite, conştiinţa morală umanistă poate fi pe bună dreptate calificată drept vocea grijii iubitoare pentru noi înşine.

Conştiinţa umanistă nu reprezintă doar expresia sinelui nostru

autentic; ea conține și esența experiențelor noastre morale din viață. Ea păstrează viu scopul nostru în viață și ne oferă principiile datorită cărora putem ajunge la acestea; sunt acele principii pe care le-am descoperit noi înșine ca și cele pe care le-am aflat de la alții și pe care le-am aprobat ca adevărate.

Conștiința umanistă e expresia interesului pentru sine și a integrității omului, în vreme ce conștiința autoritară e preocupată de obediența omului, de sacrificiul de sine, de datorie ori de „adaptarea socială". Scopul conștiinței umaniste e productivitatea și, de aceea, fericirea, deoarece fericirea e corelatul necesar al vieții productive. Faptul de a ne automutila, devenind unealta altora, indiferent cât de măreț e făcut să apară, prin „uitarea de sine", nefericire, resemnare și descurajare, e în opoziție cu cerințele conștiinței noastre; orice violare a integrității și a funcționării corecte a personalității noastre, atât în ce privește gândirea, cât și acțiunea, și chiar când e vorba preferințele în materie de mâncare sau comportament sexual, înseamnă a acționa împotriva conștiinței proprii.

Însă nu e oare analiza noastră a conștiinței morale infirmată de faptul că la mulți oameni vocea sa e atât de slabă, că nu mai e auzită și ascultată? E adevărat, acest fapt e și cauza precarității morale a condiției umane. Dacă vocea conștiinței ar fi fost destul de tare și de distinctă, doar puțini s-ar fi abătut de la țelul lor moral. O explicație poate fi obținută din însăși natura conștiinței morale: deoarece funcția sa e să ocrotească interesele autentice ale propriei persoane, ea este vie doar în măsura în care persoana nu s-a pierdut încă în întregime, devenind prada propriei indiferențe și distructivități. Ea interacționează cu productivitatea individului. Cu cât cineva are o viață mai productivă, cu atât mai puternică îi e conștiința morală care, mai departe, îi va amplifica productivitatea. Cu cât cineva trăiește mai puțin productiv, cu atât conștiința îi slăbește; situația paradoxală (și tragică) a omului e că posedă o conștiință care e mai slabă tocmai când are nevoie de ea cel mai mult.

O altă explicație pentru problema ineficacității conștiinței morale o dă refuzul nostru de a asculta și, ceea ce-i chiar și mai important, nepriceperea noastră cum să ascultăm. Oamenii se iluzionează adesea că propria conștiință le va vorbi cu o voce puternică, iar mesajul ei va fi clar și distinct; așteptând o astfel de voce, ei nu vor auzi nimic. Însă când vocea conștiinței e slabă, e greu de auzit; de aceea e nevoie să înveți să asculți ce spune, pentru a acționa cum trebuie.

Totuși, a învăța să comunici cu propria conștiință morală e extrem de dificil, din două motive mai ales. Pentru a înțelege vocea propriei conștiințe, va trebui să ne ascultăm, și asta e exact ce le e

greu majorității oamenilor din cultura noastră. Ascultăm orice voce şi pe oricine, dar nu şi pe noi înşine. Suntem constant expuşi zgomotului opiniilor şi ideilor care ne asaltează din toate părțile: din filme, ziare, de la radio sau din vorbăria cotidiană. Nici dacă am fi plănuit intenționat să nu ne ascultăm vreodată, tot nu ne-ar fi reuşit mai bine.

Dificultatea ascultării de sine se datorează şi faptului că o astfel de artă mai necesită încă o capacitate, rară la omul modern: cea de a rămâne singur cu sine. Am dezvoltat chiar o fobie față de singurătate: preferăm compania oamenilor celor mai respingători ori banali, activitățile cele mai lipsite de sens decât să rămânem singuri; părem speriați de perspectiva de a ne confrunta cu noi înşine. E pentru că simțim că vom fi într-o companie proastă? Cred că teama de a rămâne doar cu noi înşine vine mai degrabă din sentimentul stânjenitor, adesea aproape îngrozit, de a vedea o persoană care ne e deopotrivă foarte cunoscută şi foarte străină; ne e teamă şi fugim. Astfel, ratăm şansa de a pleca urechea către noi înşine, şi continuăm să ne ignorăm conştiința morală.

A ne asculta vocea slabă şi nedesluşită a conştiinței e atât de greu deoarece nu ne vorbeşte direct, ci indirect, şi deoarece adesea nu de dăm seama că tocmai conştiința e cea care ne tulbură. Ne putem simți anxioşi (sau chiar bolnavi) din mai multe motive care par a nu avea nicio legătură cu propria conştiință morală. Poate cea mai frecventă reacție indirectă a conştiinței, când e neglijată, o reprezintă un sentiment vag şi nespecific de vinovăție şi nelinişte, sau pur şi simplu de oboseală sau apatie. Uneori astfel de sentimente sunt raționalizate ca sentimente de vinovăție pentru că nu s-ar fi făcut cutare sau cutare lucru, dar de fapt omisiunile pentru care cineva se simte vinovat nu constituie probleme morale autentice. Însă dacă sentimentul de vinovăție, veritabil, chiar dacă inconştient, devine prea puternic pentru a fi amuțit de raționalizări superficiale, el îşi va găsi expresia în anxietăți mai profunde şi mai intense, şi chiar în boala fizică sau mentală.

O formă a acestei anxietăți este frica de moarte; nu frica normală de a muri, pe care orice om o resimte când se gândeşte la moarte, ci groaza de a muri ce stăpâneşte oamenii în mod constant. Această teamă irațională de moarte provine din ratarea propriei vieți; e expresia conştiinței încărcate pentru că ne-am irosit viața şi am irosit şansa de a ne folosi productiv capacitățile. Moartea ne umple de amărăciune, dar ideea de a muri fără să trăieşti e insuportabilă. O rudă a acestei frici iraționale de moarte e frica de bătrânețe, ce bântuie încă şi mai mulți oameni din cultura noastră. Şi aici există o temere normală şi rezonabilă de bătrânețe, care însă e foarte diferită, ca intensitate şi calitate, de groaza coşmărească de „a fi

prea bătrân“. Putem adesea observa oameni, mai ales în situația analitică, obsedați de teama de senectute, deşi sunt destul de tineri; ei sunt convinşi că diminuarea puterii fizice e legată de diminuarea întregii lor personalități, a puterilor lor emoționale şi intelectuale. Această idee e doar o superstiție, ce persistă în pofida dovezilor contrare. Ea e întreținută în cultura noastră de accentul pus pe calitățile tinereşti, precum agerimea, adaptabilitatea şi vigoarea fizică — însuşirile cerute de o lume orientată în primul rând spre succesul în competiție, şi nu spre dezvoltarea propriului caracter. Însă multe exemple arată că persoana ce trăieşte productiv înainte de a îmbătrâni nu decade deloc; dimpotrivă, calitățile emoționale şi mentale pe care le-a dezvoltat pe parcursul vieții productive cresc pe măsură ce vigoarea fizică scade. Persoana neproductivă, în schimb, chiar decade în toată personalitatea sa când vigoarea fizică, principalul motor al activităților sale anterioare, se epuizează. Decăderea personalității la bătrânețe e un simptom; e dovada că nu a reuşit să trăiască productiv. Teama de bătrânețe e o expresie a sentimentului, adesea inconştient, al vieții neproductive; e o reacție la conştiința noastră că ne automutilăm. Există culturi în care există o nevoie mai mare şi, de aceea, o prețuire mai mare pentru calitățile specifice vârstei înaintate, precum înțelepciunea şi experiența. În astfel de culturi, putem găsi o atitudine care a fost exprimată atât de frumos în următoarele spuse ale pictorului japonez Hokusai:

> De la şase ani am avut mania de a desena formele lucrurilor. La cincizeci de ani publicasem deja o infinitate de creații; însă nimic din ce am produs înainte de şaptezeci de ani nu merită băgat în seamă. La şaptezeci şi trei de ani am învățat câte ceva din adevărata structură a naturii, animalelor, plantelor, păsărilor, peştilor şi insectelor. De aceea, când voi avea optzeci de ani, voi mai fi progresat; la nouăzeci voi pătrunde misterul lucrurilor; la o sută voi ajunge cu certitudine într-un stadiu minunat; iar când voi avea o sută zece ani, tot ce voi face, fie şi un punct ori o linie, va fi însuflețit.
>
> Scris la şaptezeci şi cinci de ani, de mine, cândva Hokusai, astăzi Gwakio Rojin, bătrânul nebun după desen. 97

Frica de dezaprobare, deşi mai puțin dramatică decât frica irațională de moarte şi cea de bătrânețe, e o expresie nu mai puțin semnificativă a sentimentului de vinovăție inconştientă. Şi aici găsim o deformare irațională a atitudinii normale: omul doreşte în mod natural să fie acceptat de semenii săi; însă omul modern doreşte să fie acceptat de toată lumea, şi de aceea îi e teamă să devieze, în gândire, în sentimente şi în comportament de la tiparul

cultural. Unul dintre motivele pentru această frică irațională de dezaprobare e sentimentul inconştient de vinovăție. Dacă omul nu poate să se accepte pe sine, pentru că nu a îndeplinit sarcina de a trăi productiv, el va trebui să înlocuiască autovalidarea cu validarea de către alții. Dorința de validare poate fi înțeleasă în întregime doar dacă o recunoaştem ca problemă morală, ca expresia unui sentiment de vinovăție omniprezent, dar inconştient.

Pare deci că omul poate reuşi să ignore vocea conştiinței. Însă există o stare a existenței în care această încercare eşuează, anume somnul. Dormind, e izolat de zgomotul ce-l asaltează în timpul zilei şi devine receptiv doar la experiența interioară, formată dintr-o multitudine de porniri iraționale, ca şi din judecăți de valoare şi acte de cunoaştere. Adesea, somnul e singura ocazie în care omul nu-şi poate amuți conştiința; însă tragedia e că atunci când ne auzim conştiința vorbind în somn, nu putem acționa, şi, când suntem capabili să acționăm, uităm ceea ce ştiam în vis.

Următorul vis poate fi ilustrativ. Unui scriitor celebru i s-a oferit un post în care trebuia să renunțe la funcția sa de scriitor pentru mulți bani şi pentru faimă; în vreme ce se gândea dacă să accepte sau nu oferta, el a avut următorul vis: la poala unui munte, el vede doi oameni de succes pe care îi disprețuieşte din cauză că sunt oportuniști; aceştia îi spun să urce cu maşina pe un drum îngust spre vârf. El dă curs sfatului lor şi, când era aproape de culme, maşina cade de pe drum, iar el e ucis. Mesajul visului nu are nevoie de prea multă interpretare: deşi dormea, ştia că acceptarea postului propus ar fi fost egală cu distrugerea; desigur, nu cu moartea sa fizică, aşa cum apar lucrurile în limbajul simbolic al visului, ci cu anihilarea sa ca ființă umană integrată, productivă.

În discuția noastră despre conştiința morală, am examinat separat conştiința umanistă şi pe cea autoritară, pentru a le evidenția trăsăturile caracteristice, însă ele nu sunt în realitate separate şi nu se exclud reciproc la nivelul aceleiaşi persoane. Dimpotrivă, oricine posedă ambele „conştiințe“. Problema constă în a distinge puterile fiecăreia şi relațiile dintre ele.

Adesea, sentimentele de vinovăție sunt resimțite conştient în termenii conştiinței autoritare deşi, din punct de vedere dinamic, ele îşi au originea în conştiința umanistă; în acest caz, conştiința autoritară e ca o raționalizare a conştiinței umaniste. O persoană se poate simți conştient vinovată că nu a mulțumit autoritățile, dar inconştient se simte vinovată că nu trăieşte conform aşteptărilor proprii. De exemplu, un om care îşi dorea să devină muzician a devenit om de afaceri, pentru a satisface dorințele paterne. El are destul de puțin succes în afaceri, iar tatăl îşi exprimă supărarea pentru eşecul fiului. Fiul, deprimat şi incapabil de vreo muncă

potrivită, decide până la urmă să ceară ajutorul unui psihanalist. În cadrul interviului analitic el vorbeşte mult despre sentimentele sale de inadecvare şi deprimare. Curând, el recunoaşte că depresia e cauzată de sentimentele sale de vinovăţie pentru că şi-a dezamăgit tatăl. Când analistul chestionează autenticitatea sentimentului de vinovăţie, pacientul se enervează. Însă la scurtă vreme el se vede în vis ca un om de afaceri de succes, lăudat de tată, ceva ce nu s-a întâmplat vreodată în viaţa reală; în acest punct al visului el, cel ce visează, e dintr-odată cuprins de panică şi de impulsul de a se sinucide, şi se trezeşte. E uluit de visul său şi se gândeşte dacă nu se înşală la urma urmei cu privire la adevărata sursă a sentimentului său de vinovăţie. Ulterior descoperă că nucleul sentimentului său de culpabilitate nu vine din eşecul de a-şi mulţumi tatăl, ci, dimpotrivă, din obedienţa sa faţă de tată şi pentru că nu a reuşit să se mulţumească pe sine. Sentimentul său conştient e suficient de veridic, pare-se, ca expresie a conştiinţei sale autoritare; însă el maschează grosul sentimentelor sale de vinovăţie faţă de sine, sentimente de care nu era conştient deloc. Motivele acestei refulări nu sunt greu de constatat: tiparele noastre culturale sprijină această refulare; potrivit lor are sens să ne simţim vinovaţi că ne-am dezamăgit tatăl, însă nu prea are sens să ne simţim vinovaţi că ne neglijăm propriul sine. O altă raţiune e teama că, pentru a-şi da seama de adevărata vinovăţie, individul va fi forţat să se emancipeze şi să-şi ia viaţa în serios în loc să oscileze între frica de mâniosul său tată şi încercarea de a-l mulţumi.

O altă formă de relaţie între conştiinţa autoritară şi cea umanistă e că, deşi conţinuturile normelor sunt aceleaşi, motivaţia pentru a le accepta este diferită. De exemplu, poruncile să nu ucizi, să nu urăşti, să nu pizmuieşti şi să-ţi iubeşti aproapele sunt norme specifice atât eticii autoritare, cât şi celei umaniste. Se poate spune că în primul stadiu al evoluţiei conştiinţei autoritatea dă ordine care mai târziu sunt respectate nu ca o supunere la autoritate, ci datorită propriei responsabilităţi faţă de sine. Julian Huxley a subliniat că dobândirea conştiinţei autoritare reprezintă un stadiu necesar din procesul de evoluţie umană înainte ca raţionalitatea şi libertatea să se dezvolte suficient încât să facă posibilă conştiinţa umanistă; alţii au susţinut aceeaşi idee în ce priveşte dezvoltarea copilului. Deşi spusele lui Huxley sunt adevărate ca analiză istorică, când vine vorba despre copil, nu cred că într-o societate neautoritară conştiinţa autoritară trebuie să existe ca o precondiţie a formării conştiinţei umaniste; însă doar dezvoltarea viitoare a umanităţii va confirma sau infirma validitatea acestei presupuneri.

Dacă autoritatea iraţională, rigidă şi imuabilă stă la baza conştiinţei morale, atunci dezvoltarea conştiinţei umaniste va fi

suprimată aproape cu totul. În acest caz, omul devine complet dependent de puteri exterioare lui şi încetează să-i mai pese sau să se mai simtă responsabil pentru propria existenţă. Tot ce mai contează pentru el e aprobarea sau dezaprobarea acestor puteri, care pot fi statul, conducătorul sau o la fel de puternică opinie publică. Chiar şi comportamentul cel mai imoral — în sensul umanist — poate fi resimţit ca „datorie“ în sensul eticii autoritare. Sentimentul lui „trebuie“, comun amândurora e un factor atât de înşelător deoarece poate trimite atât la ce-i mai bun, cât şi la ce-i mai rău în om.

O excelentă ilustrare a acestei relaţii complexe dintre conştiinţa autoritară şi cea umanistă se găseşte în *Procesul* lui Kafka. Eroul cărţii, K, se trezeşte „arestat într-o dimineaţă“ pentru o crimă necunoscută lui şi e ţinut în neştiinţă pentru următorul an ce-l va mai trăi. Întregul roman descrie încercările lui K de a-şi pleda cazul în faţa tribunalului misterios ale cărui legi şi proceduri nu le ştie. El caută neobosit ajutorul avocaţilor lipsiţi de scrupule, al femeilor cu relaţii la tribunal şi al oricui îi iese în cale — toate fără niciun rezultat. Până la urmă e condamnat la moarte şi este executat.

Romanul e scris într-un limbaj oniric, simbolic; toate evenimentele sunt concrete şi aparent realiste, deşi de fapt ele trimit la experienţe interioare simbolizate de evenimente externe. Naraţiunea exprimă un sentiment de vinovăţie al unui om ce se simte acuzat de autorităţi necunoscute şi se simte vinovat că nu le mulţumeşte; şi totuşi aceste autorităţi sunt atât de departe de el, că nici măcar nu poate afla de ce-l acuză, sau cum se poate apăra. Privit din acest unghi, romanul descrie un punct de vedere ce poate fi cel mai bine comparat cu cel al teologiei lui Calvin. Omul e damnat sau mântuit fără să înţeleagă toate raţiunile. Tot ce poate face e să se cutremure şi să se lase în mila lui Dumnezeu. Punctul de vedere teologic implicat în această interpretare e cel al concepţiei lui Calvin despre vinovăţie, care e reprezentativ pentru tipul extrem de conştiinţă autoritară. Totuşi, sub un anumit aspect, autorităţile din *Procesul* diferă fundamental de Dumnezeul lui Calvin. În loc să fie glorioase şi maiestuoase, ele sunt corupte şi josnice. Acest aspect simbolizează revolta lui K în faţa autorităţilor. El se simte strivit de ele şi vinovat, totuşi le urăşte şi percepe lipsa lor de principii morale. Acest amestec de supunere şi rebeliune caracterizează mulţi oameni care, alternativ, se supun şi se revoltă faţă de autorităţi, şi mai ales faţă de autoritatea interiorizată, conştiinţa lor.

Însă sentimentul de vinovăţie al lui K e simultan şi o reacţie a conştiinţei sale umaniste. El descoperă că a fost „arestat“, ceea ce înseamnă că i-au fost blocate creşterea şi dezvoltarea. El îşi vede goliciunea şi sterilitatea. În câteva propoziţii, Kafka descrie

magistral neproductivitatea vieții lui K. Iată cum o trăiește:

> În primăvara acelui an, după ce rămânea de obicei la birou până la orele nouă, K. obișnuia să-și petreacă serile în felul următor: dacă putea, făcea mai întâi o mică plimbare, fie singur, fie cu vreun coleg, apoi intra într-o berărie unde stătea până pe la unsprezece, la o masă rezervată, împreună cu câțiva domni mai în vârstă. Dar existau și abateri de la programul acesta: directorul băncii, care îi aprecia foarte mult puterea de muncă și seriozitatea, îl lua uneori la o plimbare cu mașina sau îl invita să cineze în vila sa. În plus, K. se mai ducea o dată pe săptămână la o fată numită Elsa, care servea toată noaptea într-o cârciumă, iar ziua nu primea vizite decât în pat.[98]

K se simte vinovat fără să știe de ce. El fuge de sine însuși, preocupat să primească ajutor de la alții, când doar înțelegerea adevăratelor cauze ale sentimentului său de culpabilitate și doar dezvoltarea propriei productivități îl pot salva. El îi pune agentului care îl arestează tot felul de întrebări despre tribunal și șansele sale la proces. I se oferă singurul sfat ce se poate da în această situație. Inspectorul răspunde: „Dar deși nici eu nu-ți răspund la întrebări, te-aș putea sfătui să te gândești mai puțin la noi și la ceea ce o să ți se întâmple, și să te supraveghezi mai mult“[99].

Cu o altă ocazie, conștiința sa morală e reprezentată de capelanul închisorii, care îi arată că trebuie să-și dea socoteală lui însuși, și nicio mită ori vreun apel la milă nu-i va putea rezolva problema morală. Însă K poate vedea preotul doar ca pe o altă autoritate care poate interveni pentru el, și e preocupat doar dacă preotul e supărat pe el sau nu. Când încearcă să-l liniștească pe preot, acesta din urmă urlă din amvon „Nu vezi oare nici până la doi pași? Strigase mânios, dar în același timp ca un om care văzându-l pe altul cum cade, țipă el însuși, fără să vrea, fiindcă se simte înspăimântat.“[100] Însă nici urletele nu-l trezesc pe K. El se simte pur și simplu mai vinovat pentru ceea ce crede că e mânia preotului față de el. Preotul încheie conversația zicând: „Ce-aș mai putea să vreau de la tine? Justiția nu vrea nimic de la tine. Ea te primește când vii și te lasă când pleci“[101]. Propoziția exprimă esența conștiinței umaniste. Nicio putere care transcende omul nu poate avea pretenții morale la adresa sa. Omul e responsabil în fața propriei persoane pentru că și-a câștigat sau și-a pierdut viața. Doar dacă își înțelege vocea conștiinței, el se poate întoarce la sine. Dacă e incapabil, va muri; nimeni altcineva nu-l poate ajuta. K nu reușește să-și asculte vocea conștiinței și, de aceea, trebuie să moară. Chiar în momentul execuției, el întrevede pentru prima dată adevărata problemă. El își dă seama de propria

neproductivitate, de lipsa lui de iubire şi de credinţă:

> Privirea îi căzu pe ultimul etaj al casei de lângă carieră. Acolo, sus, cele două jumătăţi ale unei ferestre se deschiseră pe neaşteptate, ca o lumină care ţâşneşte în întuneric; un om — atât de subţire şi de şters la distanţa şi înălţimea aceea — se plecă brusc în afară aruncându-şi braţele înainte. Cine putea să fie? Un prieten? Un suflet bun? Un om care participă la nenorocirea lui? Cineva care voia să-l ajute? Era unul singur? Erau toţi? Mai exista acolo un ajutor? Existau acolo obiecţii care nu fuseseră încă ridicate? Fireşte că da. Logica, chiar şi cea mai de neclintit, nu rezistă în faţa unui om care vrea să trăiască. Unde era judecătorul pe care nu-l văzuse niciodată? Unde era tribunalul suprem la care nu ajunsese niciodată? K îşi ridică mâinile şi-şi răşchiră degetele.[102]

Pentru prima dată, K întrevede solidaritatea umanităţii, posibilitatea prieteniei şi obligaţiile omului faţă de sine. Întreabă ce reprezintă Înalta Curte, însă Înalta Curte despre care caută acum un răspuns nu e autoritatea iraţională în care crezuse, ci Înalta Curte a propriei conştiinţe, care e adevăratul acuzator şi pe care nu l-a recunoscut. K fusese conştient doar de conştiinţa sa autoritară şi a încercat să manipuleze autorităţile ce-o reprezentau. Era atât de preocupat să se apere împotriva a ceva superior lui, că a pierdut cu totul din vedere adevărata problemă morală. El se simte vinovat în mod conştient deoarece e acuzat de autorităţi, însă de fapt e vinovat deoarece şi-a irosit viaţa şi pentru că nu putea să se schimbe, fiind incapabil să-şi priceapă vina. Tragedia constă în aceea că doar prea târziu are o viziune a ceea ce el ar fi putut să fie.

Trebuie subliniat că diferenţa dintre conştiinţa umanistă şi cea autoritară nu stă în aceea că ultima e modelată de tradiţia culturală, în vreme ce prima s-ar dezvolta independent. Dimpotrivă, lucrurile stau aici la fel ca în cazul capacităţilor noastre de a vorbi şi de a gândi, care, deşi sunt potenţialităţi intrinseci omului, se dezvoltă doar într-un context social şi cultural. Specia umană, în ultimele cinci sau şase mii de ani de dezvoltare culturală, a formulat norme etice în sistemele sale religioase şi filosofice care să fie reperul pentru conştiinţa morală a tuturor indivizilor, şi pentru ca aceştia să nu o ia mereu de la început. Însă din cauza intereselor mascate din fiecare sistem, reprezentanţii lor au avut tendinţa de a sublinia mai mult diferenţele decât nucleul comun. Totuşi, din punctul de vedere al omului, elementele comune ale acestor învăţături sunt mai importante decât diferenţele dintre ele. Dacă limitările şi distorsiunile acestor învăţături sunt înţelese ca rezultate ale contextelor istorice, socioeconomice şi culturale în care s-au

dezvoltat, vom găsi o concordanță uimitoare între toți gânditorii care țînteau spre creşterea şi fericirea omului.

3. PLĂCERE ŞI FERICIRE

> Fericirea nu este răsplata virtuţii, ci însăşi virtutea; şi nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrânăm poftele senzuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrâna poftele senzuale.
>
> Spinoza, *Etica*[103]

A. PLĂCEREA CA UN CRITERIU DE EVALUARE

Etica autoritară posedă avantajul simplităţii; criteriile sale pentru bine şi rău sunt dictatele autorităţii, iar virtutea omului e să le dea ascultare. Etica umanistă trebuie să facă faţă dificultăţii pe care am discutat-o deja: aceea că, făcând din om singurul judecător al valorilor, pare că plăcerea şi durerea devin arbitrii ultimi ai binelui şi răului. Dacă asta ar fi singura alternativă, atunci, într-adevăr, principiul umanist nu ar putea deveni temeiul normelor etice. Asta deoarece putem constata că unii găsesc plăcere îmbătându-se, îmbogăţindu-se, în faimă, făcând rău altora, iar alţii în dragoste, fiind generoşi cu prietenii, reflectând ori pictând. Cum pot oamenii să fie mânaţi de motive comune animalului şi omului, persoanei rele şi celei bune, celei normale şi celei bolnave? Nici dacă am recalibra principiul plăcerii, restrângându-l la acele plăceri care nu aduc atingere intereselor legitime ale altora, tot nu am reuşi să-l transformăm într-un principiu apt să ne călăuzească acţiunile.

Însă această alternativă între supunerea faţă de autoritate şi a reacţiona în funcţie de plăcere e şi ea falsă. Voi încerca să demonstrez că o analiză empirică a naturii plăcerii, satisfacţiei, fericirii şi bucuriei demonstrează că ele sunt fenomene diferite şi adesea contradictorii. Analiza mea subliniază faptul că fericirea şi bucuria, deşi sunt într-un anumit sens experienţe *subiective*, reprezintă rezultatul interacţiunilor cu nişte *condiţii obiective* şi depind de ele, deci nu trebuie confundate cu experienţa plăcerii, care e pur subiectivă. Aceste condiţii obiective pot fi rezumate per total ca ţinând de productivitate.

Importanţa analizei calitative a plăcerii a fost recunoscută încă din momentele de început ale gândirii etice umaniste. Totuşi, soluţia problemei a rămas cu necesitate nesatisfăcătoare în măsura în care dinamicele inconştiente ale experienţei plăcerii nu erau

înțelese. Cercetarea psihanalitică oferă date proaspete şi sugerează noi răspunsuri la vechea problemă a eticii umaniste. Pentru o mai bună înțelegere a acestor descoperiri şi a aplicării lor în teoria etică, e bine să facem o trecere în revistă a celor mai importante teorii etice despre plăcere şi fericire.

Potrivit hedonismului, plăcerea reprezintă principiul călăuzitor pentru acțiunea umană, atât de fapt, cât şi de drept. Aristip, primul reprezentant al teoriei hedoniste, credea că obținerea plăcerii şi evitarea durerii sunt scopul vieții şi criteriul virtuții. Pentru el, plăcerea e plăcerea de moment.

Acest punct de vedere hedonist radical (şi naiv) a avut meritul că a pus ferm accentul pe importanța individului şi pe un concept concret de plăcere, echivalând fericirea cu experiența imediată. [104] Însă suferea de dificultatea de care am pomenit deja, şi pe care hedoniştii nu puteau să o rezolve satisfăcător: cea a caracterului total subiectiv al principiului lor. Prima încercare de a revizui poziția hedonistă prin introducerea unor criterii *obiective* în conceptul de plăcere a fost făcută de *Epicur*, care, deşi a insistat că plăcerea e scopul vieții, a susținut că „deşi orice plăcere e în sine un bine, nu toate plăcerile trebuie preferate", deoarece anumite plăceri pot crea ulterior probleme mai mari decât plăcerea însăşi; potrivit lui, doar plăcerea potrivită trebuie considerată drept cale către viața înțeleaptă, bună şi dreaptă. Plăcerea „adevărată" constă în liniştea minții şi în absența temerilor, şi poate fi dobândită doar de omul care are înțelepciune practică şi prevedere, fiind astfel gata să respingă gratificația imediată în schimbul unor satisfacții permanente şi liniştite. Epicur încearcă să arate că felul în care concepe plăcerea ca scop al vieții este în acord cu virtuțile moderației, curajului, dreptății şi prieteniei. Însă folosind „sentimentul ca măsură după care judecăm orice-i bun", el nu a rezolvat dificultatea teoretică de bază: cea a combinării experienței subiective a plăcerii cu un criteriu obiectiv pentru plăcerile „bune" şi „rele". Încercările sale de a armoniza criteriul obiectiv cu cel subiectiv nu au trecut dincolo de afirmarea existenței acestei armonii.

Filosofii umanişti nehedonişti s-au confruntat cu aceeaşi problemă, şi au încercat să conserve criteriile adevărului şi universalității, dar fără să piardă din vedere fericirea individului şi scopul ultim al vieții.

Primul care a aplicat criteriul adevărului şi falsității la dorințe şi plăceri a fost Platon. Plăcerea, ca şi gândirea, pot fi adevărate sau false. Platon nu neagă realitatea senzației subiective de plăcere, însă subliniază că senzația de plăcere poate fi „greşită" şi că plăcerea, ca şi gândirea, posedă o funcție cognitivă. Platon îşi argumentează

punctul de vedere recurgând la teoria că plăcerea e generată nu doar de o componentă izolată, senzuală, a persoanei, ci de întregul personalității. De aceea, el conchide că *oamenii buni au plăceri adevărate, iar cei răi, plăceri false.*

Aristotel, asemenea lui Platon, susține că experiența subiectivă a plăcerii nu poate fi un criteriu al activității bune şi deci nici pentru valoarea acesteia. El susține că „dacă unele lucruri exercită o atracție asupra oamenilor predispuşi la viciu, nu trebuie să tragem concluzia că ele ar putea fi plăcute şi pentru alții în afară de aceştia, la fel cum nu trebuie să credem că ceea ce pentru bolnavi este salutar, dulce ori amar este realmente aşa, sau că ceea ce pare alb bolnavilor de ochi este realmente alb".[105] Plăcerile josnice nu sunt realmente plăceri „decât pentru oamenii corupți", dar plăcerile ce merită obiectiv acest nume însoțesc acele activități pe care le putem numi în adevăratul sens al cuvântului „proprii omului"[106]. Pentru Aristotel, există două tipuri legitime de plăcere: cele asociate cu procesul de satisfacere a nevoilor şi de realizare a puterilor noastre; şi cele care sunt asociate cu exercițiul puterilor odată ce acestea sunt puse în practică. Ultima reprezintă forma superioară de plăcere. Plăcerea e o activare (energie) a stării naturale a ființei cuiva. Plăcerea cea mai satisfăcătoare şi completă e calitatea ce se adaugă la folosirea activă a puterilor noastre. Ea presupune bucurie şi spontaneitate, adică o activitate neîngrădită, unde „neîngrădit" înseamnă „deblocat" sau „nezădărnicit". Astfel, plăcerea perfecționează activitățile şi prin aceasta perfecționează viața. Plăcerea şi viața sunt îngemănate şi nu pot fi separate. Fericirea cea mai mare şi mai durabilă e asigurată de activitatea cea mai înaltă a omului, care e înrudită cu divinitatea, adică de activitatea rațiunii, şi, în măsura în care omul are în el un element divin, el va practica o astfel de activitate. [107] Astfel, Aristotel ajunge la o concepție despre plăcerea adevărată, pe care o echivalează cu experiența plăcerii subiective a persoanei sănătoase şi mature.

Teoria plăcerii a lui *Spinoza* e similară, din anumite puncte de vedere, celor ale lui Platon şi Aristotel; însă el merge mult mai departe decât ei. Şi el credea că bucuria e rezultatul vieții virtuoase sau drepte, şi nu e un semn al păcatului, aşa cum susțin şcolile ostile plăcerii. El şi-a construit teoria oferind o definiție mai empirică şi specifică a bucuriei, care se baza pe întreaga sa concepție antropologică. Concepția lui Spinoza despre bucurie e legată de cea de potență (putere). „Bucuria este trecerea omului de la o perfecție mai mică la una mai mare. Tristețea este trecerea omului de la o perfecție mai mare la una mai mică." [108] Perfecția mai mică sau mai mare înseamnă o putere mai mică sau mai mare de a realiza propriile potențialități, şi astfel de a aproxima mai bine

„modelul naturii umane“. Plăcerea nu e scopul vieții, însă însoțește inevitabil activitatea productivă a omului. „Fericirea nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea.“[109] Semnificația punctului de vedere al lui Spinoza asupra fericirii stă în concepția sa dinamică despre putere. Goethe, Guyau şi Nietzsche, pentru a oferi doar câteva nume importante, şi-au construit teoriile etice pornind de la acelaşi gând — că plăcerea nu e motivul prim al acțiunii, ci un companion al activității productive.

În *Etica* lui *Spencer* vom găsi una dintre cele mai ample şi sistematice discuții ale principiului plăcerii, pe care o putem folosi ca un punct de vedere excelent pentru a duce discuția mai departe.

Elementul central al punctului de vedere al lui Spencer asupra principiului plăcerii-durerii e conceptul de evoluție. El avansează ideea că plăcerea şi durerea au funcția biologică de a stimula omul să acționeze cum îi e benefic individului şi speciei umane; ca atare, sunt factori indispensabili pentru procesul evolutiv. „Durerile sunt corelative acțiunilor dăunătoare organismului, iar plăcerile sunt corelative acțiunilor ce contribuie la bunăstarea sa.“ [110] „Individul sau specia sunt animate în viață zi după zi de căutarea agreabilului şi de evitarea dezagreabilului.“ [111] Plăcerea, deşi e o experiență subiectivă, nu poate fi judecată doar în termenii elementului subiectiv; ea posedă un aspect obiectiv, anume bunăstarea fizică şi psihică a omului. Spencer admite că în cultura noastră putem găsi multe cazuri de plăcere sau durere „pervertite“, şi explică fenomenul prin contradicțiile şi imperfecțiunile societății. El susține că „o ajustare completă a umanității la starea socială va aduce cu sine o recunoaştere a acelor adevăruri după care acțiunile sunt în întregime corecte doar când, dincolo de faptul că aduc fericirea viitoare, în general şi în particular, ele sunt imediat plăcute; la fel, capacitatea de a provoca durerea, nu finală, ci proximă, e corelatul acțiunilor greşite“[112]. El afirmă că acei care cred că durerea are un efect benefic ori că plăcerea are un efect nefast se fac vinovați de o distorsiune ce face excepția să pară regulă.

Spencer îşi compară teoria sa despre funcția plăcerii cu o teorie sociologică. În opinia sa, „remodelarea naturii umane pentru a fi adaptată la cerințele vieții sociale trebuie să facă în cele din urmă ca toate activitățile făcute pentru satisfacerea nevoilor să fie plăcute, iar activitățile neplăcute vor fi cele în dezacord cu aceste cerințe“[113]. De asemenea, „plăcerea de a folosi mijloacele în vederea unui scop va deveni ea însăşi un scop“[114].

Concepțiile lui Platon, Aristotel, Spinoza şi Spencer au în comun ideile că (1) experiența subiectivă a plăcerii e în sine un criteriu insuficient pentru a conferi *valoare* acțiunii; (2) fericirea însoțeşte binele; (3) se poate identifica un criteriu obiectiv pentru evaluarea

plăcerii. Platon prefera „omul bun“ ca un criteriu pentru plăcerea justă; Aristotel, „funcționarea omului“; Spinoza, la fel ca Aristotel, s-a oprit la realizarea de către om a propriei naturi prin folosirea puterilor pe care le are; Spencer găseşte un criteriu obiectiv în evoluția biologică şi socială a omului.

Teoriile de mai sus despre plăcere şi rolul său în etică suferă din cauză că nu au fost construite pornind de la date suficient de exacte, obținute prin tehnici precise de studiu şi observare. Psihanaliza, prin studiul său detaliat al motivațiilor inconştiente şi al dinamicii caracterului, a pus bazele unor astfel de tehnici rafinate de studiu şi observație, care ne dau posibilitatea de a avansa discuția despre plăcere ca normă de viață dincolo de limitele consacrate.

Psihanaliza confirmă punctul de vedere al adversarilor eticii hedoniste, potrivit cărora experiența subiectivă de satisfacție e în sine înşelătoare, nefiind un criteriu valid de valoare. Descoperirile psihanalizei cu privire la tendințele masochiste confirmă corectitudinea poziției antihedoniste. Toate dorințele masochiste pot fi descrise drept *pofte pentru ceea ce e dăunător* întregului personalității. În forma sa cea mai evidentă, masochismul este pulsiunea spre durere fizică şi bucuria ulterioară pentru acea durere. Ca perversiune, masochismul e legat de excitația şi satisfacția sexuală, dorința de durere fiind una conştientă. „Masochismul moral“ reprezintă dorința de a fi rănit, umilit şi dominat la nivel psihic; de regulă această dorință nu e conştientă, ci e raționalizată ca loialitate, dragoste sau negare de sine, ori ca o reacție la legile naturii, la soartă sau la alte puteri care transcend omul. Psihanaliza arată cât de adânc pot fi refulate şi cât de bine pot fi raționalizate tendințele masochiste.

Fenomenele masochiste rămân însă doar un exemplu deosebit de frapant de dorințe inconştiente ce sunt obiectiv dăunătoare; toate nevrozele pot fi înțelese ca rezultatul unor pulsiuni inconştiente care tind să ne afecteze negativ şi să ne blocheze dezvoltarea personală. A pofti ce-i dăunător e chiar esența bolii mentale. De aceea, orice nevroză confirmă că plăcerea poate fi în contradicție cu interesele reale ale omului.

Plăcerea degajată de satisfacerea poftelor nevrotice poate fi, dar nu e obligatoriu inconştientă. Perversiunea masochistă e un exemplu de plăcere conştientă datorată unei pofte nevrotice. Sadicul care îşi extrage satisfacția din umilirea oamenilor ori zgârcitul care îşi obține plăcerea din banii adunați, aceştia pot să fie sau nu conştienți de plăcerea rezultată din satisfacerea poftei lor. Dacă o astfel de plăcere e conştientă depinde de doi factori: de puterea forțelor din individ care se opun pornirilor sale iraționale şi de măsura în care societatea aprobă sau interzice savurarea unei

astfel de plăceri. Refularea plăcerii poate avea două sensuri posibile: forma de refulare mai slabă, care e mai frecventă, e una în care plăcerea e resimțită conştient, dar nu în legătură cu pulsiunea irațională aşa cum e ea, ci mai degrabă în legătură cu o expresie rațională a sa. De exemplu, zgârcitul poate crede că se simte satisfăcut datorită grijii înțelepte pentru familia sa; sadicul poate crede că plăcerea îi provine din simțul indignării morale. Tipul mai radical de refulare e cel în care nu există vreo conştientizare a vreunei plăceri. Multe persoane sadice vor nega sincer că experiența de a-i vedea pe alții umiliți le produce vreo senzație de plăcere. Totuşi, interpretarea visurilor şi a asocierilor lor libere dezvăluie existența unei plăceri inconştiente.

Durerea şi nefericirea pot fi şi ele inconştiente, iar refularea poate lua aceleaşi forme pe care tocmai le-am descris în cazul plăcerii. O persoană se poate simți nefericită deoarece nu are succes cât îşi doreşte, sau deoarece sănătatea îi e şubrezită, sau din cauza unui număr de alte circumstanțe externe din viața sa; însă motivul fundamental pentru care e nefericită poate fi neproductivitatea sa, golul din viața sa, incapacitatea de a iubi sau oricare alt defect *interior* care o face nefericită. Ea îşi raționalizează însă nefericirea, care astfel nu-i mai apare legată de cauza sa reală. Iarăşi, genul mai profund de refulare a nefericirii se produce acolo unde nu există nicio conştiință a nefericirii. Într-un astfel de caz, persoana se crede cât se poate de fericită, dar de fapt e nemulțumită şi nefericită.

Concepția despre fericire şi nefericire inconştientă se confruntă cu o obiecție importantă, potrivit căreia fericirea şi nefericirea ar fi identice cu conştiința că suntem fericiți sau nefericiți, iar a fi mulțumit sau îndurerat fără să o ştim e echivalent cu a nu fi în niciun fel mulțumit sau îndurerat. Argumentul posedă o semnificație mai mult decât teoretică. E de o importanță capitală, prin implicațiile sale sociale şi etice. Dacă sclavii nu-şi dau seama că situația lor îi face nefericiți, cum poate protesta cineva din afară împotriva sclaviei în numele fericirii umane? Dacă omul modern e pe cât pretinde de fericit, nu demonstrează asta că am construit cea mai bună dintre lumile posibile? Nu e oare iluzia fericirii suficientă sau, mai degrabă, „iluzia fericirii“ nu e de fapt un concept autocontradictoriu?

Aceste obiecții ignoră faptul că fericirea ca şi nefericirea sunt mai mult decât o stare mentală. În realitate, fericirea şi nefericirea reprezintă expresii ale stării întregului organism, a întregii personalități. Fericirea e însoțită de creşterea vitalității, a intensității sentimentelor şi gândirii, ca şi a productivității; nefericirea vine cu o descreştere a acestor capacități şi funcții. Fericirea şi nefericirea sunt atât de mult o stare a întregului

personalității noastre, că reacțiile corpului sunt adesea mai elocvente decât senzația conştientă. Fața trasă a unei persoane, neliniştea, oboseala sau simptomele fizice, ca durerile de cap ori chiar unele forme de boală, sunt adesea expresii ale nefericirii, după cum senzația fizică de bine poate fi unul din „simptomele" fericirii. Într-adevăr, corpul nostru nu poate fi păcălit la fel de uşor ca mintea în ce priveşte starea proastă de fericire. Putem chiar să ne imaginăm că, la un moment dat în viitor, gradul de fericire va putea fi inferat pe baza examinării proceselor chimice din corp. La fel, funcționarea facultăților noastre mentale şi emoționale e influențată de fericire şi nefericire. Precizia rațiunii şi intensitatea sentimentelor noastre depind de ea. Nefericirea slăbeşte şi chiar ne paralizează toate funcțiile psihice. Fericirea le dezvoltă. Sentimentul subiectiv de fericire, când nu e o calitate a bunăstării întregii persoane, e doar un gând amăgitor despre un sentiment şi e fără nicio legătură cu fericirea autentică.

Plăcerea sau fericirea care există doar în capul unei persoane, fără să fie o stare a personalității sale, propun să o numim pseudoplăcere sau pseudofericire. Fie, de exemplu, o persoană care merge într-o excursie şi e aparent fericită; totuşi ea poate avea acest sentiment deoarece fericirea e tocmai ce trebuie să resimtă în excursie; în realitate, ea poate fi dezamăgită la nivel inconştient şi nefericită. Un vis îi poate revela adevărul; sau poate îşi va da mai târziu seama că fericirea nu era autentică. Pseudodurerea poate fi observată în multe situații unde amărăciunea sau nefericirea sunt de aşteptat în mod convențional, fiind resimțite tocmai din acest motiv. Pseudoplăcerea şi pseudodurerea sunt de fapt nişte pretinse sentimente; în realitate ele sunt *gânduri despre sentimente*, şi nu experiențe emoționale autentice.

B. TIPURI DE PLĂCERE

Analiza diferenței calitative dintre diferitele genuri de plăcere este, cum am spus, problema centrală a relației dintre plăcere şi valorile etice.[115]

Unul din tipurile de plăcere pe care Freud şi ceilalți l-au considerat a fi esența oricărei plăceri este senzația care acompaniază *eliberarea de o tensiune dureroasă*. Foamea, setea şi nevoia de satisfacere sexuală, somnul şi exercițiul fizic provin din chimia organismului. Obiectivul, necesitatea fiziologică de a satisface aceste solicitări, e perceput subiectiv ca dorință, iar dacă ele rămân nesatisfăcute, de îndată va fi resimțită o tensiune

dureroasă. Dacă tensiunea e redusă, eliminarea ei e simțită ca plăcere sau, cum propun eu să o numim, *satisfacție*. Acest termen, provenind din *satis-facere* = a face suficient, pare a fi cel mai potrivit pentru acest gen de plăcere. Stă în firea unor astfel de trebuințe fiziologic determinate ca satisfacerea lor să curme tensiunea datorată schimbărilor fiziologice produse în organism. Dacă ne e foame şi mâncăm, la un moment dat organismul nostru — şi noi înşine — va fi îndestulat, iar orice altă înghițitură va deveni neplăcută. Satisfacția de a elimina tensiunea dureroasă e cea mai comună plăcere şi cea mai uşor de obținut din punct de vedere psihologic; ea poate de asemenea să fie una dintre cele mai intense plăceri, dacă tensiunea durează suficient de mult devenind suficient de intensă. Semnificația acestui tip de plăcere e indubitabilă; şi nu ne îndoim că ea constituie în viețile multora aproape singura formă de plăcere pe care o au vreodată.

Un tip de plăcere cauzată şi ea de eliberarea tensiunii, dar care e diferită calitativ de cea deja descrisă, provine din detensionarea psihică. O persoană poate simți că o dorință se datorează solicitărilor corpului, când de fapt e determinată de nevoi irațională *psihice*. Lui îi poate fi foarte foame, dar cauza ar putea să nu fie trebuințele normale, fiziologice ale organismului, ci nevoile psihice de a calma angoasa sau depresia (deşi acestea pot fi simultane cu procesele psihochimice anormale). E bine-cunoscut că nevoia de a bea nu se datorează adesea setei, ci e determinată psihic.

Şi dorința sexuală intensă poate fi cauzată nu de nevoi fiziologice, ci psihologice. O persoană nesigură pe ea, care are o nevoie intensă de a-şi demonstra sieşi propria valoare, de a le arăta altora cât e de irezistibilă, sau care vrea să-i domine pe alții întrecându-i din punct de vedere sexual, va resimți cu uşurință dorințe sexuale intense, dar şi o tensiune dureroasă dacă dorințele nu-i sunt satisfăcute. Ea va fi înclinat să creadă că intensitatea dorințelor sale se datorează solicitărilor corpului, dar aceste solicitări provin de fapt din nevoile sale psihologice. Somnolența nevrotică e un alt exemplu de dorință care e resimțită drept rezultatul unor stări ale corpului precum oboseala normală, dar de fapt e cauzată de stări psihice refulate, precum anxietatea, frica sau furia.

Aceste dorințe sunt similare trebuințelor fiziologice normale, căci ambele îşi au originile într-o lipsă sau într-un deficit. În unul din cazuri deficitul ține de procesele chimice din organism; în celălalt e produs de disfuncționalități psihice. În ambele cazuri, deficiența generează tensiuni, iar eliberarea produce plăcere. Toate celelalte dorințe iraționale care nu iau forma unor nevoi corporale, ca pofta aprinsă de faimă, de dominație sau pentru supunere,

invidia şi gelozia, îşi înfig şi ele rădăcinile în structura de caracter a persoanei şi izvorăsc dintr-o deformare incapacitantă a personalității. Plăcerea resimțită ca urmare a satisfacerii acestor pasiuni e şi ea cauzată de eliberarea de tensiunea psihică, la fel ca în cazul dorințelor trupeşti condiționate de stările nevrotice.

Deşi plăcerea degajată de satisfacerea unor trebuințe fiziologice autentice şi a unor nevoi psihice iraționale constă în eliberarea de o tensiune, calitatea plăcerii diferă semnificativ. Dorințele condiționate fiziologic, precum foamea, setea şi aşa mai departe, sunt satisfăcute prin eliminarea tensiunii determinate fizic, şi vor reapărea doar când reapare trebuința; de aceea au o natură ritmică. Dorințele iraționale, prin contrast, sunt insațiabile. Dorința invidiosului, a posesivului ori a sadicului nu dispar când sunt satisfăcute, decât poate pe moment. Stă chiar în natura acestor dorințe iraționale să nu poată fi „satisfăcute". Ele izvorăsc din insatisfacția față de propria persoană. Lipsa de productivitate împreună cu neputința şi frica ce rezultă stau la baza acestor pofte pasionale şi dorințe iraționale. Chiar dacă omul ar putea să-şi satisfacă toate dorințele de putere şi distrugere, aceasta nu i-ar schimba cu nimic frica şi singurătatea, aşa că tensiunea ar persista. Darul imaginației se transformă atunci într-un blestem; cum persoana nu se simte eliberată de frici, ea îşi imaginează că satisfacții din ce în ce mai mari îi vor putea vindeca lăcomia şi îi vor readuce echilibrul interior. Însă lăcomia e un sac fără fund, iar ideea că satisfacerea ei ne poate elibera e o iluzie. În realitate, lăcomia nu provine, aşa cum se presupune adesea, din natura animală a omului, ci din mintea şi imaginația lui.

După cum am văzut, plăcerile derivate din satisfacerea trebuințelor fiziologice şi a dorințelor nevrotice sunt rezultatul eliminării unei tensiuni dureroase. Însă, deşi plăcerile din prima categorie produc satisfacții reale, sunt normale şi reprezintă o condiție a fericirii, ultimele sunt în cel mai bun caz doar o uşurare temporară a nevoii, un indiciu al funcționării patologice şi al nefericirii fundamentale. Propun să numim plăcerea provenind din satisfacerea dorințelor iraționale ca „plăcere irațională", în contrast cu „satisfacția", care reprezintă satisfacerea trebuințelor fiziologice normale.

Pentru problematica eticii, diferența dintre plăcerea irațională şi fericire e mult mai importantă decât cea dintre plăcerea irațională şi satisfacție. Pentru a înțelege aceste distincții, e poate util să introducem conceptele opuse de penurie psihică şi abundență psihică.

Trebuințele nesatisfăcute ale corpului generează tensiune, a cărei eliminare produce satisfacție. Tocmai lipsa e baza satisfacției. Într-

un sens diferit, şi dorinţele iraţionale îşi au originea în deficite, în insecuritatea şi angoasa persoanei, care-l obligă să urască, să pizmuiască sau să se supună; plăcerea obţinută de pe urma satisfacerii acestor pofte îşi are rădăcinile într-o fundamentală lipsă de productivitate. Atât trebuinţele fiziologice, cât şi nevoile psihice iraţionale fac parte dintr-un mecanism al penuriei.

Dincolo de acest tărâm al penuriei se zăreşte însă un tărâm al abundenţei. Deşi chiar la animal, există o energie de prisos ce se exprimă în joc, [116] abundenţa e esenţialmente un fenomen uman. E tărâmul productivităţii, al activităţii interioare. Ea poate exista numai în măsura în care omul nu trebuie să muncească doar pentru subzistenţă, folosindu-şi mai toată energia în acest scop. Evoluţia rasei omeneşti se caracterizează prin expansiunea tărâmului abundenţei, al surplusului de energie disponibil pentru realizări ce depăşesc simpla supravieţuire. Toate realizările specific *omeneşti* izvorăsc din această abundenţă.

În toate sferele de activitate, există această diferenţă între penurie şi abundenţă, şi de aceea între satisfacţie şi fericire, chiar în ce priveşte funcţii elementare, precum foamea sau sexul. Satisfacerea trebuinţei fiziologice reprezentate de o foame intensă e plăcută deoarece reduce tensiunea. Plăcerea obţinută ca urmare a satisfacerii apetitului e diferită calitativ de potolirea foamei. Apetitul reprezintă anticiparea unei experienţe gustative plăcute şi, spre deosebire de foame, nu produce tensiune. Gustul, în acest sens, este produsul rafinamentului cultural, în cazul gustului muzical sau artistic, şi se poate dezvolta doar în stări de abundenţă, atât în sensul cultural, cât şi în cel psihologic al cuvântului. Foamea e un fenomen al penuriei; potolirea sa e o necesitate. Apetitul e un fenomen al abundenţei; satisfacerea foamei nu e o necesitate, ci o expresie a libertăţii şi productivităţii. Plăcerea ce o însoţeşte poate fi numită bucurie. [117]

Şi în ce priveşte sexul putem efectua o distincţie similară celei dintre foame şi apetit. Concepţia lui Freud despre sex e cea a unei pulsiuni izvorând în întregime dintr-o tensiune determinată fiziologic, şi care e calmată prin satisfacere, precum foamea. Însă el ignoră dorinţa sexuală şi plăcerea care corespunde apetitului, ce poate exista doar pe tărâmul abundenţei şi care e un fenomen exclusiv uman. Persoana „înfometată“ sexual e satisfăcută de reducerea tensiunii, psihologică sau fiziologică, iar această satisfacere constituie plăcerea sa.[118] Însă plăcerea sexuală pe care noi o numim bucurie îşi are rădăcinile în abundenţă şi libertate, şi e expresia productivităţii senzuale şi emoţionale.

Bucuria şi fericirea sunt îndeobşte considerate identice cu fericirea ce însoţeşte iubirea. În realitate, pentru mulţi, iubirea se

presupune a fi sursa fericirii. Şi totuşi, în iubire, ca şi în toate celelalte activităţi umane, va trebui să distingem între o formă productivă şi neproductivă. Dragoste neproductivă sau iraţională poate fi, aşa cum am arătat deja, orice formă de simbioză sadică sau masochistă, în care relaţia nu se bazează pe respect reciproc şi integritate, ci unde două persoane depind una de cealaltă deoarece sunt incapabile să depindă doar de ele însele. Această dragoste, ca orice altă pulsiune iraţională, se bazează pe penurie, pe lipsa de productivitate şi securitate interioară. Dragostea productivă, forma cea mai intimă de apropiere între doi oameni şi totodată una în care integritatea fiecăruia e conservată, e un fenomen al abundenţei, iar capacitatea pentru ea demonstrează maturitatea umană. Bucuria şi fericirea însoţesc dragostea productivă.

În toate sferele de activitate, diferenţa dintre penurie şi abundenţă determină calitatea experienţelor plăcute. Fiecare persoană are satisfacţii, plăceri iraţionale şi bucurii. Ceea ce deosebeşte oamenii din acest punct de vedere este ponderea, în viaţa lor, a fiecăreia dintre aceste plăceri. Satisfacţia şi plăcerea iraţională nu necesită vreun efort emoţional; ci doar capacitatea de a produce condiţiile care reduc tensiunea. Bucuria e o realizare; ea presupune un efort interior, cel al activităţii productive.

Fericirea e o realizare datorată productivităţii interne a omului, şi nu unui dar zeiesc. Fericirea şi bucuria nu reprezintă satisfacerea unei nevoi ce izvorăşte dintr-o lipsă fiziologică sau psihologică; ele nu sunt o eliberare de tensiune, ci acompaniază toate activităţile productive, la nivel de gândire, sentiment şi acţiune. Bucuria şi fericirea nu sunt diferite calitativ; ele se deosebesc doar în măsura în care bucuria se referă la un singur act, în vreme ce fericirea poate fi calificată drept o experienţă continuă şi integrată a bucuriei; putem vorbi de „bucurii“ (la plural), însă doar de „fericire“ (la singular).

Fericirea e indiciul că individul a găsit răspunsul la problema existenţei umane: realizarea productivă a potenţialităţilor sale şi, prin aceasta, faptul de a fi una cu lumea şi de a-şi păstra totodată integritatea propriului sine. Cheltuindu-şi energia în mod productiv, el îşi sporeşte puterile, „arde fără a se consuma“.

Fericirea e criteriul de excelenţă pentru arta de a trăi, dar şi al virtuţii în sensul pe care îl capătă în etica umanistă. Fericirea e considerată adesea a se opune din punct de vedere logic tristeţii sau durerii. Suferinţa mentală sau fizică face parte din existenţa umană şi sunt inevitabile. Evitarea durerii cu orice preţ poate fi realizată doar cu sacrificiul unei detaşări totale, care exclude orice capacitate de a avea experienţa fericirii. Opusul fericirii nu este aşadar tristeţea sau durerea, ci depresia care rezultă din sterilitatea interioară şi lipsa de

productivitate.

Am tratat până acum despre tipurile de experienţe plăcute cele mai relevante pentru teoria etică: satisfacţia, plăcerea iraţională, bucuria şi fericirea. Mai rămâne să vorbim pe scurt despre alte două tipuri de plăcere mai puţin complexe. Una este plăcerea care acompaniază îndeplinirea oricărui gen de sarcină la care s-a angajat cineva. Propun să numim acest gen de plăcere „gratificaţie". Realizarea unei intenţii e gratificantă, chiar dacă activitatea nu e obligatoriu productivă; însă probează puterea individului şi capacitatea de a face faţă cu bine lumii exterioare. Gratificaţia nu prea ţine de o activitate anume; un om poate găsi gratificaţii într-o partidă de tenis sau în succesul în afaceri; important e să existe o dificultate în sarcina pe care şi-a asumat-o şi pe care a îndeplinit-o cu rezultate satisfăcătoare. Celălalt tip de plăcere despre care ne rămâne să vorbim nu se bazează pe efort, ci pe opusul său, relaxarea; ea acompaniază activităţile plăcute, dar care nu necesită eforturi. Funcţia biologică a relaxării e de a regla ritmul organismului, care nu poate fi activ tot timpul. Cuvântul „plăcere", fără alte adăugiri, pare cel mai potrivit să denumească tipul de senzaţii agreabile care rezultă din relaxare.

Am început cu discuţia caracterului problematic al eticii hedoniste, potrivit căreia scopul vieţii e plăcerea şi de aceea plăcerea ar fi în sine bună. Analiza noastră a diferitelor tipuri de plăcere ne dă acum posibilitatea să ne formulăm punctul de vedere despre semnificaţia etică a plăcerii. Satisfacţia, ca reducere a tensiunii determinate fiziologic, nu e nici bună, nici rea; din punctul de vedere al evaluării etice e neutră, după cum sunt şi gratificaţia, şi plăcerea. Plăcerea iraţională şi fericirea (bucuria) sunt experienţe cu semnificaţie etică. Plăcerea iraţională e un semn al lăcomiei, al eşecului de a rezolva problema existenţei umane. Fericirea (bucuria), dimpotrivă, dovedeşte reuşita totală sau parţială în „arta de a trăi". Fericirea e cea mai mare realizare a omului; e răspunsul întregii sale personalităţi la orientarea productivă în raport cu sine şi cu lumea externă.

Gândirea hedonistă nu a reuşit să analizeze natura plăcerii destul de bine; de aceea a înfăţişat lucrurile ca şi cum ceea ce este mai uşor în viaţă — dobândirea unui anumit gen de plăcere — ar fi deopotrivă cel mai valoros lucru. Însă nimic de valoare nu se obţine aşa de facil; consecinţa a fost că eroarea hedonistă a înlesnit argumentarea împotriva libertăţii şi fericirii, şi că însăşi negarea plăcerii a ajuns să indice binele. Etica umanistă poate foarte bine să postuleze că fericirea şi bucuria sunt virtuţile sale capitale, însă dacă o face, ea nu impune cea mai uşoară, ci *cea mai dificilă sarcină pentru om, cea a dezvoltării depline a productivităţii sale.*

C. PROBLEMA MIJLOACELOR ŞI SCOPURILOR

Problema contrastului dintre plăcerea obținută prin atingerea unor scopuri şi plăcerea obținută din mijloace e deosebit de importantă pentru societatea contemporană, în care scopurile au fost adesea date uitării datorită unei preocupări obsesive pentru mijloace.

Problema scopurilor şi mijloacelor a fost formulată limpede de Spencer. El a avansat ideea că plăcerea legată de un scop face cu *necesitate* ca mijloacele folosite pentru acest scop să fie plăcute. El susține că într-o stare de ajustare completă a umanității la starea socială „acțiunile sunt în întregime juste doar când, dincolo de faptul că aduc fericirea viitoare, individuală sau generală, ele sunt imediat plăcute; la fel, durerea, nu doar cea finală, ci şi cea imediată, însoțeşte acțiunile greşite“[119].

La prima vedere, presupunerea lui Spencer pare plauzibilă. Dacă o persoană plănuieşte o excursie, de exemplu, preparativele pot fi plăcute; însă e evident că lucrurile nu stau aşa mereu, şi că există multe acte pregătitoare în vederea scopului dorit care nu sunt plăcute. Dacă un bolnav trebuie să îndure un tratament dureros, scopul vizat — sănătatea — nu va face tratamentul în sine plăcut; nici chinurile naşterii nu devin cu nimic mai plăcute. Pentru a ajunge la scopul dorit, facem multe lucruri neplăcute doar pentru că rațiunea ne spune că trebuie să le facem. În cel mai bun caz, se poate spune că neplăcerea poate fi diminuată mai mult sau mai puțin de anticiparea plăcerii rezultatului; anticiparea plăcerii finale poate chiar acoperi cu totul disconfortul ce vine odată cu mijloacele.

Însă importanța problemei mijloacelor şi scopurilor nu se sfârşeşte aici. Căci şi mai interesante sunt acele aspecte ale problemei ce pot fi înțelese doar dacă ținem seama de motivațiile inconştiente.

Putem folosi aici foarte bine un exemplu de relații mijloc-scop preluat de la Spencer. El descrie plăcerea pe care un om de afaceri o extrage din faptul că, atunci când îşi face bilanțul, contabilitatea sa se dovedeşte a fi exactă la bănuț. „Dacă întrebăm — spune el — de ce e nevoie de tot acest proces elaborat, atât de îndepărtat de câştigul efectiv de bani şi încă şi mai îndepărtat de bucuriile vieții, răspunsul va fi că o contabilitate exactă e condiția necesară pentru scopul de a face bani, devenind ea însăşi un scop imediat pentru omul de afaceri, pentru a îndeplini sarcina de a avea un venit, astfel încât să se poată întreține şi să-şi poată întreține soția şi copiii.“ [120] În opinia lui Spencer, plăcerea provenită din mijloace, din contabilitate, e derivată din plăcerea dată de scop: bucuria vieții sau „datoria“. Spencer nu a sesizat că apar aici două probleme. Cea mai evidentă e

că scopul perceput conştient poate diferi de cel perceput inconştient. O persoană poate *crede* că scopul (sau motivul) său e să se bucure de viață sau să-şi îndeplinească datoriile față de familie, deşi scopul său real, chiar dacă inconştient, e puterea pe care o dobândeşte datorită banilor sau plăcerea obținută tezaurizându-i.

O a doua problemă, mai importantă, se naşte din presupunerea că plăcerea extrasă din mijloace e necesarmente derivată din plăcerea asociată scopului final. Deşi acest lucru e *posibil*, desigur, anume ca plăcerea scopului final (utilizările viitoare ale banilor) să facă şi mijloacele aferente acestui scop plăcute (contabilitatea), aşa cum presupune Spencer, plăcerea în urma rezultatului contabilității poate proveni dintr-o sursă cu totul şi cu totul diferită, iar conexiunea cu scopul final poate fi fictivă. Un caz de acest gen poate fi cel al omului de afaceri obsesional, căruia îi place nespus să-şi țină contabilitatea şi e extrem de mulțumit când rezultatele se dovedesc exacte până la ultimul bănuț. Dacă îi vom examina plăcerea vom găsi o persoană plină de angoase şi dubii; îi place contabilitatea deoarece e „activ" fără să fie obligat să ia decizii şi să-şi asume riscuri. Dacă îi ies socotelile, el va fi mulțumit, deoarece corectitudinea cifrelor e un răspuns simbolic la dubiile despre sine şi despre viață. Pentru el, contabilitatea are aceeaşi funcție ca jocul solitar pentru un altul, sau ca număratul ferestrelor unei case pentru un al treilea. *Mijloacele au devenit independente de scop;* ele au uzurpat rolul scopului, iar *pretinsul scop există doar în imaginație.*

Cel mai remarcabil exemplu, din punctul de vedere al cazului lui Spencer, în care mijloacele îşi câştigă independența şi devin plăcute, nu datorită plăcerii scopului, ci din cauza unor factori complet străini acestuia, este sensul muncii, aşa cum a fost el elaborat pe parcursul secolelor care au urmat Reformei, mai ales sub influența calvinismului.

Problema în discuție atinge unul din punctele cele mai sensibile din societatea contemporană. Una din trăsăturile psihologice cele mai remarcabile ale vieții moderne e faptul că activitățile care sunt mijloace în vederea unui scop au uzurpat din ce în ce mai mult statutul scopurilor finale, în vreme ce scopurile finale însele capătă o existență inconsistentă şi ireală. Oamenii muncesc pentru a câştiga bani; ei câştigă bani pentru face cu ei lucruri care să-i bucure. Munca e mijlocul, bucuria scopul. Însă ce se întâmplă de fapt? Oamenii muncesc pentru a face şi mai mulți bani; aceşti bani sunt folosiți pentru a face încă şi mai mulți bani, iar scopul, cel de a avea bucurii în viață, e pierdut din vedere. Oamenii sunt grăbiți şi inventează lucruri care să le dea mai mult timp. Însă mai apoi folosesc timpul economisit pentru a se grăbi iar şi să economisească şi mai mult timp, până când obosesc atât de tare, că nu mai pot

utiliza timpul economisit. Am căzut în capcana mijloacelor şi am pierdut din vedere scopurile. Avem aparate de radio care pot furniza tuturor cea mai bună muzică şi literatură. Ceea ce auzim în schimb sunt, în bună măsură, rebuturi de nivelul romanelor de citit în tren, alături de reclame care ne jignesc inteligența şi gustul. Dispunem de cele mai formidabile instrumente şi mijloace pe care omul le-a avut vreodată, dar nu ne oprim să ne întrebăm la ce anume ne folosesc.[121]

Importanța exagerată acordată scopurilor finale conduce, şi ea, la o distorsiune a echilibrului armonios dintre acestea şi mijloace în varii moduri: unul dintre aceste moduri constă în accentul pus pe scopuri fără a ține seama suficient de rolul mijloacelor. Rezultatul acestei distorsiuni e că scopurile finale devin abstracte, ireale şi până la urmă nişte himere. Pericolul a fost discutat în amănunt de către Dewey. Izolarea scopurilor poate avea efectul contrar: deşi scopul final e conservat ideologic, el e folosit doar pentru a masca mutarea accentului pe acele activități, care sunt, chipurile, mijloace pentru el. Mottoul acestui mecanism e „scopul scuză mijloacele". Partizanii principiului nu reuşesc să vadă faptul că folosirea de mijloace distructive îşi are propriile consecințe care de fapt *transformă* scopul, chiar dacă el e conservat ideologic.

Concepția lui Spencer despre funcția socială a activităților plăcute are consecințe sociologice importante asupra problemei mijloacelor și scopurilor. Legat de acest punct de vedere, că experiența plăcerii posedă funcția biologică de a face plăcute și, astfel, atractive, activitățile ce aduc după ele bunăstarea umană, el afirmă că „remodelarea naturii umane, astfel încât să fie adaptată la necesitățile vieții sociale, va face până la urmă toate activitățile necesare plăcute, și pe altele neplăcute, în funcție de aceste cerințe"[122]. El continuă susținând că „dacă îndeplinește condiția de a fi în acord cu conservarea vieții, nu există vreun gen de activitate care să nu devină sursă de plăcere, dacă perseverăm în ea, și de aceea plăcerea va însoți până la urmă orice gest sau act cerut de condițiile sociale"[123].

Spencer descoperă aici unul dintre cele mai semnificative mecanisme ale societății: orice societate tinde să fasoneze structura de caracter a membrilor săi așa încât să-i determine *să dorească să facă ce trebuie pentru a-și îndeplini funcția socială*. Însă el nu vede că într-o societate care afectează negativ interesele reale umane ale membrilor săi, activitățile ce sunt dăunătoare omului dar sunt utile funcționării respectivei societăți pot deveni și ele surse de satisfacție. Până și sclavii învață să fie satisfăcuți de soarta lor, iar opresorii să se bucure de cruzime. Coeziunea oricărei societăți se întemeiază pe însuși faptul că nu există aproape nicio activitate care să nu poată fi făcută plăcută, un fapt care sugerează că fenomenul

pe care Spencer îl descrie poate deopotrivă să blocheze ca și să favorizeze progresul social. Ceea ce contează e înțelegerea sensului și funcției fiecărei activități particulare și a satisfacțiilor derivate din ea în termenii naturii omului și ai condițiilor adecvate pentru viața acestuia. Așa cum am subliniat mai sus, satisfacțiile derivate din pulsiunile iraționale sunt de un gen diferit față de plăcerea derivată din activitățile care conduc la bunăstarea umană, iar o astfel de satisfacție nu constituie un criteriu de valoare. Dacă Spencer are dreptate când susține că fiecare activitate utilă din punct de vedere social poate deveni o sursă de plăcere, el greșește când susține că, de aceea, plăcerea legată de astfel de activități le demonstrează valoarea morală. Doar analizând natura omului și descoperind înseși contradicțiile dintre interesele sale reale și cele impuse lui de o societate dată, putem ajunge la normele obiectiv valide pe care Spencer încerca să le descopere. Optimismul său cu privire la propria sa societate și la viitorul său, ca și absența unei psihologii care să se ocupe cu fenomenul dorințelor iraționale și satisfacerea lor l-au făcut ca, fără să-și dea seama, să deschidă drumul relativismului în etică, atât de popular astăzi.

4. CREDINȚA CA TRĂSĂTURĂ DE CARACTER

> Credința înseamnă acceptarea afirmațiilor sufletului; necredința e negarea lor.
>
> — Emerson

Credința nu e unul dintre conceptele ce se armonizează cu climatul intelectual al lumii contemporane. De regulă, credința e asociată cu Dumnezeu și doctrinele religioase, în contradicție cu gândirea rațională și științifică. Ultima e considerată a se raporta la domeniul stărilor de fapt, distinct de domeniul stărilor transcendente, unde gândirea științifică nu are ce căuta, și unde domnește doar credința. Pentru mulți, o astfel de dihotomie nu se susține. Deoarece credința nu poate fi reconciliată cu gândirea rațională, ea trebuie eliminată ca un vestigiu anacronic al stărilor trecute ale culturii, și înlocuită cu știința factuală și cu teoriile inteligibile și verificabile.

Atitudinea modernă față de credință e rezultatul unei lupte îndelungate împotriva autorității bisericii și a pretenției sale de a controla orice tip de gândire. Astfel, scepticismul față de credință

însoțește orice progres al rațiunii. Această față constructivă a scepticismului modern își are totuși un revers, care a fost neglijat.

Descoperirea structurii de caracter a omului modern și peisajul social contemporan ne fac să realizăm că lipsa de credință răspândită de astăzi nu mai posedă caracterul progresist pe care îl avea pe timpul generațiilor trecute. Atunci lupta împotriva credinței a constituit o luptă de emancipare de sub un jug spiritual; a fost lupta împotriva credinței irațională, expresia credinței în rațiunea omului și în capacitatea sa de a crea o ordine socială guvernată de principiile libertății, egalității și fraternității. Astăzi, lipsa de credință este expresia unei confuzii adânci și a disperării. Cândva scepticismul și raționalismul au fost forțe progresiste în dezvoltarea gândirii; acum ele au devenit raționalizări pentru relativism și incertitudine. Credința că acumularea de fapte peste fapte va conduce inevitabil la cunoașterea adevărului a devenit o superstiție. Însuși adevărul e disprețuit de anumite grupări ca un concept metafizic, iar misiunea științei e considerată a fi doar strângerea de informație. Dincolo de fațada unei pretinse certitudini raționale, există o incertitudine profundă, care face oamenii gata să accepte sau să tolereze un compromis cu orice filosofie li se oferă.

Poate trăi omul fără credință? Nu absoarbe oare copilul „credința odată cu laptele matern“? Nu trebuie oare să credem cu toții în ceilalți oameni, în cei pe care îi iubim și în noi înșine? Putem trăi fără credința în validitatea normelor ce ne guvernează viață? Într-adevăr, fără credință, omul devine steril, disperat și temător până în însuși nucleul propriei ființe.

A fost însă atunci lupta împotriva credinței inutilă, iar realizările rațiunii ineficace? Trebuie să ne întoarcem la religie sau să ne resemnăm să trăim fără credință? Ține credința în mod necesar de faptul de a crede în Dumnezeu sau în doctrinele religioase? E oare așa de strâns legată de religie, că trebuie să-i împărtășească destinul? E credința obligatoriu opusă sau separată de gândirea rațională? Voi încerca să demonstrez că acestor întrebări li se poate răspunde dacă vom considera credința drept o atitudine fundamentală a persoanei, o trăsătură de caracter care-i străbate toate experiențele, dând omului capacitatea de a se confrunta cu realitatea fără iluzii și totuși să trăiască potrivit credinței sale. E greu să ne gândim la credință nu atât ca la o credință în ceva, ci ca la o atitudine interioară al cărei obiect specific are o importanță secundară. E poate bine să ne amintim că termenul „credință“, așa cum e el folosit în *Vechiul Testament*, „*emunah*“, înseamnă „tărie“ și prin aceasta denotă o anumită calitate a experienței omenești, o trăsătură de caracter mai degrabă decât credința în ceva.

Pentru înțelegerea problemei poate fi util să o abordăm discutând

la început problema îndoielii. Și îndoiala este adesea înțeleasă ca îndoială sau nedumerire față de o aserțiune, idee sau persoană, dar poate fi descrisă și drept o atitudine ce străbate personalitatea cuiva, astfel încât obiectul pe care își fixează dubiile devine de o importanță secundară. Pentru a înțelege fenomenul îndoielii, va trebui să distingem între îndoiala rațională și cea irațională. Voi face aici aceeași distincție și în ce privește fenomenul credinței.

Îndoiala irațională nu e reacția intelectuală la o presupunere pur și simplu eronată, ci este mai degrabă un dubiu care colorează emoțional și intelectual viața persoanei. Pentru aceasta, nu există vreo experiență, oricare ar fi domeniul vieții, care să aibă calitatea certitudinii; totul e îndoielnic, nimic nu-i cert.

Cea mai extremă formă de îndoială irațională e compulsia nevrotică de a pune totul sub semnul dubitației. Persoana afectată e determinată compulsiv să se îndoiască de orice îi trece prin minte sau să se mire de orice face. Adesea, îndoiala se manifestă în legătură cu cele mai importante probleme și decizii din viață. Adesea ea se strecoară și în deciziile cele mai banale, cum ar fi ce costum să îmbrăcăm sau dacă să mergem sau nu la o petrecere. Indiferent de obiectele îndoielii, banale sau importante, îndoiala irațională e chinuitoare și epuizantă.

Cercetarea psihanalitică a mecanismului îndoielii compulsive arată că el e expresia raționalizată a unor conflicte emoționale inconștiente, provenind din lipsa de integrare a ansamblului personalității și dintr-un sentiment puternic de neputință și neajutorare. Doar recunoscând rădăcinile îndoielii putem depăși paralizia voinței care rezultă din experiența interioară a neputinței. Când nu se ajunge la o astfel de înțelegere, se găsesc soluții substitutive, care, deși nesatisfăcătoare, măcar elimină chinuitoarele îndoieli manifeste. Unul dintre aceste substitute îl constituie activitatea compulsivă în care persoana își găsește un refugiu temporar. Un altul e acceptarea unei „credințe“ în care persoana se afundă cumva împreună cu dubiile sale.

Forma tipică a îndoielii contemporane nu e însă cea activă, descrisă mai sus, ci mai degrabă o atitudine de *indiferență* în care *orice e posibil, dar nimic nu e cert.* Un număr din ce în ce mai mare de oameni se simt contrariați de absolut orice — muncă, politică, morală — și, ce-i mai grav, cred că această confuzie este starea de spirit normală. Ei se simt izolați, nedumeriți și neputincioși; nu-și trăiesc viața conform propriilor gânduri, emoții și percepții senzoriale, ci în termenii experiențelor pe care ar trebui să le aibă. La aceste persoane automatizate, îndoiala activă a dispărut, iar locul i-a fost luat de indiferență și relativism.

În contrast cu îndoiala irațională, cea rațională chestionează

presupunerile a căror valabilitate depinde de credința într-o autoritate și nu în propria experiență. Această îndoială posedă o funcție importantă în dezvoltarea personalității. Copilul acceptă la început toate ideile, fără să pună în cauză autoritatea părinților. Pe măsură ce se emancipează de autoritatea lor, dezvoltându-și propriul sine, el devine critic. Pe măsură ce crește, copilul începe să pună sub semnul întrebării legendele pe care anterior le acceptase, iar amplificarea capacităților sale critice e direct proporțională cu independența pe care și-o câștigă față de autoritatea parentală și cu maturizarea sa.

Istoric, îndoiala rațională e unul dintre principalele resorturi ale gândirii moderne, și, datorită ei, filosofia modernă și știința au primit cele mai fructuoase impulsuri. Și aici, ca și în dezvoltarea personală, ascensiunea îndoielii raționale a fost însoțită de o emancipare sporită față de autoritatea statului și a bisericii.

Doresc să fac o distincție echivalentă celei efectuate în materie de îndoială și în ce privește credința: cea dintre credința rațională și cea irațională. Prin credință irațională înțeleg credința într-o persoană, idee sau simbol care nu provine din experiența proprie (din gândurile și sentimentele proprii), ci se bazează pe supunerea emoțională față de o autoritate irațională.

Înainte de a continua, va trebui să mai aprofundăm problema legăturilor dintre supunere și procesele emoționale și intelectuale. Există numeroase dovezi că persoana care și-a abandonat independența interioară și s-a supus unei autorități tinde să-și înlocuiască experiența proprie cu cea a autorității. Cea mai elocventă ilustrare poate fi găsită în situația hipnotică, în care persoana se abandonează autorității altcuiva: în somnul hipnotic, e gata să gândească și să simtă ceea ce hipnotizatorul „o face“ să gândească și să simtă. Și după ce se trezește din somnul hipnotic persoana respectivă va da ascultare sugestiilor hipnotizatorului, chiar dacă își închipuie că dă curs propriilor judecăți și inițiative. Dacă, de exemplu, hipnotizatorul i-a sugerat subiectului că la o anumită oră îi va fi frig și va trebui să-și îmbrace sacoul, în starea posthipnotică el va avea senzația sugerată și va proceda în consecință, convins că sentimentele și actele sale au la bază realitatea și au fost inițiate de propria convingere și voință.

Dacă situația hipnotică e cel mai concludent experiment care aruncă lumină asupra relației dintre supunerea la autoritate și procesele de gândire, există destul de multe situații obișnuite care exprimă același mecanism. Reacția oamenilor la un lider înzestrat cu o mare putere de sugestie e un exemplu de situație semihipnotică. Și aici, acceptarea necondiționată a ideilor sale nu provine din convingerea ascultătorilor care s-ar baza pe propria lor

gândire și evaluare critică a tezelor care li se prezintă, ci din supunerea emoțională față de vorbitor. Oamenii care se găsesc în această situație au iluzia că sunt de acord, că aprobă rațional ideile sugerate de vorbitor. Ei simt că-l acceptă deoarece sunt de acord cu ideile lui. În realitate, pașii sunt în ordine inversă: îi acceptă ideile deoarece s-au supus autorității de o manieră semihipnotică. Hitler a oferit o bună descriere a acestui proces când a discutat oportunitatea de a ține mitinguri de propagandă nocturne, când puterea de a rezista e redusă. El a afirmat că „puternicul talent oratoric, specific dominator al apostolului, va reuși mai ușor [noaptea] să insufle o nouă voință unor oameni care au suferit în mod natural o micșorare a puterii lor de rezistență decât dacă aceștia ar fi în deplina stăpânire a tuturor resurselor lor spirituale și de voință".[124]

Pentru credința irațională, propoziția *„Credo quia absurdum est"*[125] — „cred pentru că e absurd" — e întru totul adevărată din punct de vedere psihologic. În principiu, oricine poate enunța ceva care să fie rațional corect. Dacă totuși, cineva îndrăznește să afirme ceva care e absurd din punct de vedere rațional, el va demonstra *ipso facto* că a trecut dincolo de facultatea simțului comun și posedă o putere magică de factură să-l pună mai presus de persoana obișnuită.

Dată fiind abundența de exemple de credință irațională, se pare că relatarea biblică a eliberării evreilor de sub jugul egiptean reprezintă unul dintre cele mai remarcabile comentarii pe tema credinței. În întreaga povestire, evreii sunt descriși ca un popor căruia, deși suferă din cauza robiei, îi e frică să se răscoale și e reticent să-și piardă siguranța pe care o au ca sclavi. Ei înțeleg doar limbajul puterii, de care se tem, dar căreia i se supun; Moise, împotrivindu-se poruncii divine de a se autodeclara ca trimis al lui Dumnezeu, susține că evreii nu vor crede într-un Dumnezeu al cărui nume nici măcar nu-l cunosc. Dumnezeu, deși nu dorea să-și ia un nume, o face totuși, pentru a satisface dorința de certitudine a evreilor. Moise insistă că nu e suficient de sigur nici măcar faptul că un nume îi va face pe evrei să creadă în Dumnezeu. Așa că Dumnezeu mai face o concesie. El îl învață pe Moise să facă minuni, iar „acum vor crede că ți s-a arătat ție Domnul Dumnezeul strămoșilor lor, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob!"[126] Ironia profundă din această propoziție e greu de ratat. Dacă evreii ar fi avut genul de credință pe care Dumnezeu o dorea de la ei, aceasta ar fi izvorât din propria experiență sau din istoria poporului lor; însă ei au devenit sclavi, credința lor era de sclavi și izvora din supunerea la puterea ce-și dovedește eficacitatea prin magie; ei puteau fi impresionați doar de

altă magie, nu diferită, ci doar mai puternică decât cea folosită de egipteni.

Cel mai extrem fenomen contemporan de credință irațională e cea în liderii dictatoriali. Partizanii lor încearcă să demonstreze autenticitatea acestei credințe arătând că milioane de inși sunt gata să moară pentru ea. Dacă e să definim credința în termenii fidelității oarbe față de o persoană sau o cauză și să o măsurăm prin disponibilitatea cuiva de a-și da viața pentru ea, atunci, într-adevăr, credința Profeților în dreptate și iubire, respectiv credința oponenților lor în putere sunt fundamental același fenomen, diferind doar obiectul. Prin urmare, credința apărătorilor libertății și cea a opresorilor diferă în măsura în care e o credință în idei diferite.

Credința irațională e convingerea fanatică în ceva sau cineva, provenind din supunerea la o autoritate irațională personală sau impersonală. Credința rațională, prin contrast, este convingerea fermă bazată pe o activitate intelectuală și emoțională productivă. În gândirea rațională, unde credința se presupune că nu are ce căuta, credința rațională e o componentă importantă. Cum poate, de pildă, să facă un om de știință o nouă descoperire? Începe el prin a realiza experiment după experiment, colecționând fapt după fapt fără a avea o viziune a ceea ce se așteaptă să descopere? Doar rar s-au făcut astfel descoperiri importante. Nici când alergau după închipuiri, oamenii nu au ajuns la concluzii importante. Procesul gândirii creative în orice domeniu în care oamenii se aventurează pornește cu ceea ce poate fi calificat drept „gândire rațională“, ea însăși rezultatul multor studii, gândirii reflexive și observațiilor anterioare. Când omul de știință reușește să adune suficiente date sau când ajunge la o formulă matematică (ori ambele variante) pentru a conferi viziunii sale originale un înalt grad de probabilitate, atunci putem spune despre el că a avansat o ipoteză. O analiză atentă a ipotezei, pentru a-i decela consecințele, și asupra colecției de date care o sprijină va conduce la o ipoteză mai adecvată și poate la eventuala sa includere într-o teorie mai largă.

Istoria științei e plină de exemple de credință în rațiune și adevăr. Copernic, Kepler, Galileo și Newton au fost cu toții străbătuți de o credință neclintită în rațiune. Pentru ea Bruno a fost ars pe rug, iar Spinoza a fost excomunicat. Credința e necesară la fiecare pas, de la conceperea unei viziuni raționale până la formularea unei teorii: credința în noua viziune științifică, ca scop rațional de urmărit, credința în ipoteză, ca o propoziție probabilă și plauzibilă, și credința în teoria finală, cel puțin până când se instaurează un consens general cu privire la adevărul său.

Această credință se înrădăcinează în experiența proprie, în

încrederea în propriile puteri intelectuale, în observație și judecată. În vreme ce credința irațională reprezintă acceptarea a ceva doar pentru că o autoritate sau majoritatea spun că așa este, credința rațională se întemeiază pe o convingere independentă bazată pe observația și gândirea productivă proprie.

Gândirea și judecata nu sunt singurul domeniu al experienței unde se manifestă credința rațională. În sfera relațiilor interumane, credința reprezintă o calitate indispensabilă pentru orice prietenie sau iubire. „A crede" într-o altă persoană înseamnă a avea certitudinea constanței celuilalt și a faptului că te poți baza pe atitudinile sale fundamentale, pe nucleul personalității sale. Nu vreau să spun prin aceasta că persoana nu poate să-și schimbe opiniile, ci că motivațiile sale fundamentale rămân aceleași; că, de exemplu, respectul său pentru demnitatea umană e parte din sinele său și nu se poate schimba.

În același sens, credem în noi înșine. Suntem conștienți de existența sinelui, a unui nucleu al personalității noastre care e neschimbător și care persistă de-a lungul vieții în pofida diferitelor conjuncturi și indiferent de anumite schimbări ale opiniilor și sentimentelor noastre. E nucleul care dă realitatea din spatele cuvântului „eu" și pe care se bazează identitatea personală. Dacă nu avem credință în persistența sinelui nostru, sentimentul identității proprii e periclitat și ajungem dependenți de alți oameni, aprobarea lor devenind temelia sentimentului identității noastre personale. Doar cel ce crede în sine poate fi credincios altora deoarece el singur poate avea certitudinea că va fi la fel ca azi și în viitor, că va simți și acționa la fel cum se așteaptă și acum să acționeze. Credința în sine e condiția capacității noastre de a promite una sau alta și deoarece, așa cum sublinia Nietzsche, omul poate fi definit prin intermediul capacității sale de a promite, ea reprezintă una din condițiile existenței umane.

Un alt sens al credinței într-o persoană se referă la credința pe care o avem în potențialitățile altora, ale noastre și ale umanității. Cea mai rudimentară formă de a crede este acea credință pe care mama o nutrește față de copilul abia născut: că va trăi, că va crește, merge și vorbi. Totuși, dezvoltarea copilului din aceste puncte de vedere se produce cu o constanță care face ca așteptarea mamei să nu necesite un act de credință. Lucrurile stau diferit față de potențialitățile care nu reușesc să se dezvolte: potențialul copilului de a iubi, de a fi fericit, de a-și folosi rațiunea, ca și potențialuri mai specifice, precum înzestrările artistice. Acestea reprezintă germenii care, atunci când condițiile sunt întrunite, se dezvoltă și devin manifești, dar pot fi și înăbușiți dacă nu se întrunesc respectivele condiții. Una dintre cele mai importante dintre aceste premise e ca

persoanele importante din viața copilului să creadă în aceste potențialități. Prezența acestei credințe diferențiază educația de manipulare. Educația înseamnă să ajuți copilul să-și realizeze potențialitățile.[127] Contrariul educației e manipularea, care pornește de la o lipsă a credinței în dezvoltarea potențialităților și de la convingerea că un copil va fi așa cum trebuie doar când adulții toarnă în el ceea ce-i de dorit și elimină ceea ce pare indezirabil. Nu e nevoie de o credință în robot, pentru că în acesta nu există niciun fel de viață.

Credința în umanitate e punctul suprem al credinței în alții. În Occident, această credință a fost exprimată în termeni religioși de către religia iudeo-creștină, iar în limbaj secular și-a găsit expresia cea mai puternică în ideile sociale și politice progresiste din ultimii 150 de ani. Ca și credința în copil, ea se întemeiază pe ideea că potențialitățile omului sunt de așa natură, încât, dacă i se creează condiții adecvate, omul va fi capabil să edifice o ordine socială guvernată de principiile egalității, dreptății și iubirii. Omul nu a reușit încă să construiască o astfel de ordine, și de aceea convingerea că poate să o facă are nevoie de credință. Însă ca orice credință rațională, nici aceasta nu e iluzie deșartă, ci se bazează pe dovezile oferite de realizările trecute ale speciei umane și pe experiența interioară a fiecărui individ, pe propria sa experiență a rațiunii și iubirii.

Credința irațională e înrădăcinată în supunerea față de o putere percepută drept copleșitoare, omniscientă și omnipotentă, în abdicarea de la propria putere și rezistență, pe când credința rațională se bazează pe experiența contrară. Credem în cutare și cutare gând deoarece e rezultatul propriilor observații și raționamente. Credem în potențialitățile altora, ale noastre și ale umanității deoarece am făcut experiența dezvoltării propriilor potențialități și a dezvoltării capacităților de gândire și iubire. *Baza credinței raționale e productivitatea*; a trăi potrivit credinței proprii înseamnă a trăi productiv și a avea singura certitudine existentă: certitudinea provenind din activitatea productivă și din experiența că fiecare dintre noi este subiectul activ despre care sunt predicate aceste activități. Prin urmare, credința în putere (în sensul de „dominație") și folosirea puterii constituie reversul credinței. A crede în puterea existentă înseamnă o neîncredere în potențialitățile încă nerealizate. E o predicție a viitorului fundamentată doar pe prezentul manifest; însă se dovedește o gravă eroare de calcul, profund irațională, pentru că neglijează potențialitățile și dezvoltarea umană. Nu există credință rațională în putere. Există supunere față de aceasta sau, pentru cei ce o dețin, există dorința de a o păstra. Deși pentru mulți puterea pare cel mai

real dintre lucruri, istoria omenirii a dovedit că e cea mai instabilă dintre realizările umane. Din cauza faptului că puterea și credința se exclud reciproc, toate religiile și sistemele politice care la început se întemeiază pe credința rațională devin corupte și, până la urmă, își pierd orice forță, dacă se bazează pe putere sau măcar se aliază cu ea.

Trebuie să menționăm aici pe scurt una din neînțelegerile legate de credință. Adesea credința e văzută drept o stare de așteptare pasivă a realizării speranțelor noastre. Deși aceasta caracterizează credința irațională, din discuția noastră rezultă că lucrurile nu stau niciodată la fel cu credința rațională. Câtă vreme credința rațională se întemeiază pe experiența propriei productivități, aceasta nu poate fi pasivă, ci trebuie să fie expresia unei activități interioare autentice. O veche legendă exprimă cu vivacitate acest lucru. Când Moise și-a îndreptat toiagul spre Marea Roșie, marea, contrar minunii așteptate, nu s-a despărțit imediat ca să lase o cale uscată evreilor. Miracolul promis s-a produs și valurile s-au retras doar atunci când primul om a sărit în mare.

La începutul acestei discuții, am făcut distincția dintre credința văzută ca atitudine (ca trăsătură de caracter) și credința în anumite idei sau oameni. Până în acest punct am vorbit despre credință în primul sens, dar acum se pune problema dacă există vreo legătură între credința ca o trăsătură de caracter și obiectele în care credem. Analiza noastră a credinței raționale și iraționale implică existența unei astfel de conexiuni. Deoarece credința rațională se bazează pe propria experiență productivă, nimic dincolo de existența umană nu poate să fie obiectul său. De asemenea, decurge că nu putem vorbi de credință rațională când o persoană crede în ideile de iubire, rațiune și dreptate nu ca urmare a propriei experiențe, ci doar pentru că i-a fost inculcată o astfel de credință. Credința religioasă poate fi de oricare tip. Cu precădere anumite secte care nu au avut aceeași putere ca biserica și unele curente religioase mistice care puneau accentul pe puterea de a iubi a omului și pe asemănarea sa cu Dumnezeu au păstrat și cultivat atitudinea credinței raționale în simbolismul religios. Ideile de libertate și democrație decad în simplă credință irațională odată ce nu se mai bazează pe experiența productivă a fiecărui individ și sunt livrate de partide sau state, care-l forțează pe individ să creadă în aceste idei. Diferența dintre credința mistică în Dumnezeu și credința rațională a ateului în umanitate e mult mai mică decât diferența dintre credința mistică și cea a unui calvinist, a cărui credință în Dumnezeu se bazează pe convingerea în propria neputință și pe teama de puterea divină.

Omul nu poate trăi fără credință. Problema crucială pentru generația noastră și pentru cele ce urmează e dacă respectiva

credință va fi una irațională în lideri, mașini și succes, sau dacă va fi mai degrabă o credință rațională în om, bazată pe experiența propriei activități productive.

5. PUTERILE MORALE ALE OMULUI

Există multe minuni, dar niciuna nu-i mai mare ca omul.
— Sofocle, *Antigona*

A. OMUL – BUN SAU RĂU?

Poziția eticii umaniste, anume că omul poate să știe ce-i bine și să acționeze în consecință mulțumită forței rațiunii și a potențialităților sale naturale, ar fi de nesusținut dacă ar fi adevărată dogma că natura omului e rea. Adversarii eticii umaniste susțin că, dacă nu e temperată de frică, firea omului înclină către ostilitate față de semeni, către invidie, gelozie și lene. Mulți reprezentanți ai eticii umaniste au răspuns acestei obiecțiuni insistând că natura omului e bună și că distructivitatea nu face parte din ea.

Într-adevăr, controversa dintre aceste două puncte de vedere opuse dă una din temele fundamentale ale gândirii occidentale. Pentru Socrate, ignoranța, și nu dispozițiile naturale ale omului, reprezintă sursa răului; pentru el, viciul era egal cu eroarea. Dimpotrivă, *Vechiul Testament* ne spune că istoria omului începe cu un păcat, și că „năzuințele-i sunt rele încă din copilărie". În Evul Mediu timpuriu, conflictul între cele două puncte de vedere opuse a gravitat în jurul problemei interpretării mitului biblic al căderii lui Adam. Augustin credea că natura umană era coruptă după cădere, că fiecare generație se năștea cu un blestem datorat neascultării primilor oameni, și că omul se poate mântui doar prin harul lui Dumnezeu, transmis de biserică prin tainele sale. Pelagius, marele adversar al lui Augustin, susținea că păcatul lui Adam era pur personal și că l-a afectat doar pe el; că, de aceea, fiecare om se naște cu puteri la fel de necorupte ca și cele ale lui Adam înainte de cădere, și că păcatul e rezultatul tentației și exemplului greșit. Bătălia a fost câștigată de Augustin, iar victoria sa va determina — și va întuneca — mintea omului timp de secole.

Evul Mediu târziu a fost martorul unei credințe din ce în ce mai mari în demnitatea, puterea și bunătatea omului. Gânditorii

renascentiști, ca și teologii din secolul treisprezece, precum Toma din Aquino, au exprimat această credință, chiar dacă vederile lor difereau în multe puncte esențiale, și chiar dacă Toma din Aquino nu s-a întors la radicalismul „ereziei“ pelagiene. Antiteza, ideea răului intrinsec al omului, a fost exprimată în doctrinele lui Luther și Calvin, ce resuscitau poziția augustiniană. Deși insistau asupra libertății spirituale a omului și asupra dreptului și obligației sale de a se întâlni direct cu Dumnezeu, fără ca preoții să-i slujească de intermediar, ei au denunțat răul și neputința intrinseci omului. Potrivit lor, cel mai mare obstacol în fața mântuirii omului e mândria sa; el o poate depăși doar prin intermediul sentimentelor de vinovăție, supunerii necondiționate față de Dumnezeu și credinței în mila acestuia.

Aceste două direcții au rămas întrețesute în textura gândirii moderne. Ideea demnității și puterii omului a fost proclamată de filosofia iluministă, de gândirea liberală și progresistă din secolul nouăsprezece și, în maniera cea mai radicală, de Nietzsche. Ideea lipsei de valoare și nimicniciei omului și-a găsit o nouă expresie, de data asta pe deplin seculară, în sistemele autoritare unde statul sau „societatea“ au devenit conducătorii supremi, în vreme ce individul, recunoscându-și propria lipsă de importanță, trebuie să-și găsească împlinirea în obediență și supunere. Cele două idei, deși clar distinse în filosofiile democrației și ale autoritarismului, în formele mai puțin extreme, se amestecă în gândirea și chiar în sentimentele culturii noastre. Astăzi, noi suntem simultan adepții lui Augustin și Pelagius, ai lui Luther și Pico della Mirandola, ai lui Hobbes și Jefferson. Credem conștient în puterea și demnitatea umană, însă, adesea inconștient, credem și în neputința și răutatea omului (cu referire în special la propria persoană), pe care le explicăm prin intermediul „naturii omenești“[128].

În scrierile lui Freud, cele două idealuri opuse și-au găsit expresia în termenii unei teorii psihologice. Din multe puncte de vedere, Freud a fost un reprezentant tipic al spiritului iluminist, crezând în rațiune și în dreptul omului de a-și proteja interesele naturale împotriva convențiilor sociale și presiunii culturale. Totuși, el a susținut simultan ideea că omul are o natură leneșă și delăsătoare, trebuind să fie pus cu forța pe calea unei activități sociale utile.[129] Cea mai radicală expresie a distructivității înnăscute a omului poate fi găsită în teoria lui Freud despre „instinctul de moarte“. După Primul Război Mondial, el a fost atât de impresionat de forța pasiunii distructive, că și-a revizuit teoria anterioară, potrivit căreia existau două tipuri de instincte, cel sexual și cel de autoconservare, acordând distructivității irațională un loc dominant. El a susținut că omul e arena în care se luptă două forțe la fel de puternice:

pulsiunea de viață și cea de moarte. Acestea, credea el, sunt forțe biologice de găsit în toate organismele, inclusiv în om. Dacă pulsiunea de moarte e direcționată către obiecte externe, ea se va manifesta ca pulsiune de a distruge; dacă rămâne concentrată pe interiorul organismului, ea va împinge spre autodistrugere.

Teoria lui Freud e dualistă. El nu vede omul ca esențialmente bun sau esențialmente rău, ci ca fiind animat de două forțe contradictorii, la fel de puternice. Aceeași perspectivă dualistă a fost exprimată în multe religii și sisteme filosofice. Viața și moartea, dragostea și lupta, ziua și noaptea, albul și negrul, Ormuzd și Ahriman sunt doar câteva dintre formele simbolice ale acestei polarități. O astfel de teorie dualistă e realmente foarte atrăgătoare pentru cel ce studiază natura umană. Ea face posibilă ideea că putem găsi binele în om, dar dă seama și de capacitatea formidabilă a omului de distrugere, pe care o poate ignora doar gândirea superficială sau dezideративă (*wishful thinking*). Poziția dualistă e însă doar punctul de plecare, și nu răspunsul la problema noastră psihologică și etică. Trebuie oare să înțelegem acest dualism ca însemnând că atât pulsiunea de viață, cât și cea distructivă sunt înnăscute și sunt niște capacități egal de puternice în om? În acest caz, etica umanistă va fi confruntată cu problema modului în care latura distructivă a naturii umane poate fi moderată fără sancțiuni sau porunci autoritare.

Sau putem oare găsi un răspuns mai aproape de spiritul eticii umaniste, înțelegând poate altfel polaritatea dintre pulsiunea de viață și pulsiunea distructivă? Capacitatea noastră de a răspunde la aceste întrebări depinde de înțelegerea pe care o avem asupra naturii ostilității și distructivității. Însă înainte de a intra într-o astfel de discuție, va trebui să realizăm cât de mult depinde ea de soluționarea problemei eticii.

Alegerea între viață și moarte reprezintă însăși opțiunea etică fundamentală. Ea e alegerea dintre productivitate și distructivitate, dintre capacitate și neputință, dintre virtute și viciu. Pentru etica umanistă, toate pulsiunile rele se opun vieții și orice faptă bună e în slujba conservării și actualizării vieții.

Primul nostru pas în abordarea problemei distructivității constă în a distinge două tipuri de ură: cea rațională și „reactivă“, respectiv cea irațională și „caracterială“. Ura *reactivă, rațională,* este răspunsul persoanei la o amenințare la adresa sa ori la adresa libertății, vieții sau ideilor altcuiva. Premisa sa e respectul pentru viață. Ura rațională posedă un rol biologic important: ea este echivalentul afectiv al acțiunii în slujba protejării vieții; apare ca o reacție la amenințările vitale și dispare odată cu amenințarea; *ea însoțește pulsiunea de viață, nu e opusul său.*

Ura caracterială se prezintă altfel. Ea e o trăsătură de caracter, o dispoziție continuă de a urî, ce persistă în persoana care mai degrabă e ostilă, și e astfel nu doar atunci când reacționează la un stimul extern. Ura irațională poate fi actualizată de același gen de amenințare ce stârnește mânia reactivă; însă e adesea o ură gratuită, ce profită de orice ocazie pentru a se exprima, și e raționalizată adesea ca ură reactivă. Persoana ce urăște pare a se simți ușurată, ca și când ar fi fericită că a găsit ocazia să-și exprime ostilitatea prezentă. Aproape că se poate vedea pe fața sa plăcerea ce derivă din satisfacerea urii.

Etica e preocupată mai ales de problema urii iraționale, de pasiunea de a distruge sau mutila viața. Ura irațională își înfige rădăcinile în caracterul persoanei, obiectul său având o importanță secundară. Ea se îndreaptă către ceilalți ca și împotriva propriei persoane, deși ne dăm mai frecvent seama de ura față de alții decât de ura față de sine. Ura de sine e de regulă raționalizată ca sacrificiu, altruism, ascetism sau ca autoacuzare și sentiment al inferiorității.

Ura *reactivă* e mai frecventă decât pare, deoarece adesea persoana reacționează cu ură la amenințări la adresa integrității și libertății sale, amenințări ce nu sunt evidente și explicite, ci subtile și chiar deghizate ca dragoste și protecție. Însă chiar și așa, ura caracterială reprezintă un fenomen de o magnitudine ce pare să justifice teoria dualistă a iubirii și urii, ca două forțe la fel de bazale. Trebuie să conchidem în acest caz că teoria dualistă e adevărată? Pentru a avea un răspuns, e nevoie să cercetăm mai departe natura acestui dualism. Există forțe ale binelui și răului de puteri egale? Fac ele parte din înzestrarea naturală a omului sau ce alte relații există aici?

Potrivit lui Freud, distructivitatea e inerentă ființei umane; ea diferă mai ales cu privire la obiectul distructivității — ceilalți sau propria persoană. Acest punct de vedere implică faptul că autodistructivitatea e invers proporțională cu distructivitatea îndreptată spre ceilalți. Ipoteza e contrazisă însă de faptul că oamenii diferă în ceea ce privește gradul de distructivitate, indiferent dacă ea e direcționată mai ales către sine sau către alții. Nu vom găsi o distructivitate importantă față de alții la cei care sunt puțin ostili față de sine; dimpotrivă, putem constata că ostilitatea față de sine și aceea față de alții merg mână în mână. În plus, putem constata că, în interiorul unei persoane, forțele ce distrug viața sunt prezente într-o proporție inversă cu cele care promovează viața; primele sunt mai slabe cu cât mai intense sunt cele din urmă. Acest fapt oferă un indiciu pentru înțelegerea energiei ce distruge viața; se pare că gradul distructivității e proporțional cu gradul în care este blocată punerea în practică a potențialităților unei persoane. Nu mă

refer aici la frustrarea ocazională a unei dorințe sau a alteia, ci la blocarea exprimării spontane a capacităților senzoriale, fizice și intelectuale ale omului, la ratarea potențialităților sale productive. Dacă tendința vieții de a se dezvolta și de a fi trăită e inhibată, energia astfel blocată suferă un proces de schimbare și e transformată în energie care distruge viața. *Distructivitatea e rezultatul unei vieți netrăite.* Indivizii și contextele sociale care blochează energia promotoare a vieții generează distructivitate, care, la rândul său, e sursa diferitelor manifestări ale răului.

Dacă e adevărat că distructivitatea apare ca un efect al energiilor productive blocate, atunci se pare că poate fi calificată în mod corect drept o potențialitate a naturii umane. Decurge oare că atât binele, cât și răul sunt potențialități umane la fel de pregnante? Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să examinăm sensul „potențialității". A spune că un lucru există „în mod potențial" înseamnă nu doar că va exista în viitor, ci și că existența viitoare e deja pregătită în prezent. Această relație dintre stadiul prezent și viitor al dezvoltării poate fi descrisă spunând că viitorul există în prezent. Înseamnă asta că stadiul viitor va apărea în mod *necesar* de vreme ce stadiul prezent există? Evident că nu. Dacă spunem că un copac e potențial prezent în sămânță, aceasta nu înseamnă că din orice sămânță va crește unul. Actualizarea potențialității depinde de prezența anumitor condiții care, în cazul seminței, sunt, de exemplu, solul potrivit, apa și lumina soarelui. În realitate, conceptul de potențialitate își capătă sens doar în conexiune cu condițiile specifice ale actualizării sale. Enunțul că arborele este potențial prezent în sămânță trebuie nuanțat: acel arbore va crește *cu condiția* ca sămânța să fie plasată în condițiile necesare dezvoltării. Dacă nu există niște condiții propice, de exemplu dacă solul e prea umed și astfel incompatibil cu creșterea seminței, aceasta nu se va dezvolta într-un copac, putrezind. Dacă un animal e lipsit de mâncare, nu-și va realiza potențialitățile de dezvoltare și va muri. Prin urmare, se poate afirma că sămânța sau animalul posedă două tipuri de potențialități, fiecare având efectele sale într-un stadiu ulterior al dezvoltării: una este *potențialitatea primară*, care se actualizează dacă sunt întrunite condițiile pentru aceasta; a doua este *potențialitatea secundară,* actualizată în cazul în care condițiile contravin nevoilor existențiale. Atât potențialitățile primare, cât și cele secundare fac parte din natura organismului. Potențialitățile secundare devin manifeste cu aceeași necesitate ca și cele primare. Termenii „primar" și „secundar" sunt utilizați pentru a indica faptul că dezvoltarea potențialității „primare" se produce în condiții normale, iar cea „secundară" se manifestă doar în condiții anormale, patogene.

Dacă e corect să susținem că distructivitatea e o potențialitate secundară a omului, ce devine manifestă doar dacă el nu-și realizează potențialitățile primare, atunci vom avea doar un răspuns la una din obiecțiile aduse eticii umaniste. Am arătat că omul nu e necesarmente rău, ci devine rău doar când nu există condiții adecvate pentru creșterea și dezvoltarea sa. Răul nu are în sine o existență proprie, ci e absența binelui, rezultatul eșecului de a realiza viața.

Însă mai avem de răspuns unei obiecții aduse eticii umaniste, cea potrivit căreia printre condițiile adecvate dezvoltării binelui trebuie să se găsească sistemul de recompense și pedepse, deoarece omul nu poate găsi în el însuși vreun stimulent pentru a-și desfășura propriile puteri. Voi încerca să demonstrez în paginile ce urmează că individul normal are în el însuși tendința de a se dezvolta, de a crește și de a fi productiv, iar paralizia acestei tendințe e în esență simptomul maladiei mentale. Sănătatea mentală, ca și cea fizică, nu e un scop către care indivizii trebuie mânați din exterior, ci unul ce posedă un stimulent interior, și a cărui anulare are nevoie de forțe din mediu puternice care să acționeze împotriva sa. 130

Presupunerea că omul posedă o pulsiune înnăscută către dezvoltare și integrare nu trebuie susținută pornind de la ideea unei pulsiuni abstracte spre autoîmbunătățire, ca o înzestrare particulară cu care ar fi dotat omul. Pulsiunea înnăscută spre dezvoltare decurge din însăși natura omului, din principiul că *puterea de a acționa creează nevoia de a folosi această putere, iar eșecul de a o folosi conduce la disfuncționalități și nefericire.* Corectitudinea acestui principiu poate fi ușor recunoscută când vine vorba de funcțiile psihologice ale omului. Omul are puterea de a merge și a se plimba; dacă suntem împiedicați să ne folosim această putere, rezultatul va fi un disconfort fizic important și boală. Femeile au puterea să dea naștere copiilor și să-i crească; dacă această putere rămâne nefolosită, dacă femeia nu devine mamă, dacă nu-și poate realiza potențialul de a naște și de a iubi un copil, ea va avea o frustrare care poate fi remediată numai printr-o realizare sporită a puterilor proprii în alte domenii ale vieții sale. Freud a atras atenția asupra unei alte potențialități care, dacă nu e realizată, poate cauza suferință, cea a energiei sexuale, recunoscând că blocarea energiei sexuale poate fi cauza tulburărilor nevrotice. Deși Freud a supraestimat semnificația satisfacției sexuale, teoria sa e o expresie *simbolică* profundă a faptului că dacă omul nu reușește să folosească și să pună la lucru ce posedă, atunci va deveni bolnav și nefericit. Validitatea acestui principiu poate fi constatată în ce privește atât puterile psihice, cât și cele fizice. Omul e înzestrat cu capacitatea de a vorbi și gândi. Dacă respectivele puteri sunt blocate, atunci

persoana va fi grav afectată. Omul are puterea de a iubi și, dacă nu și-o poate folosi, dacă e incapabil de dragoste, el va suferi din cauza acestei nenorociri, chiar dacă va încerca să-și ignore suferința prin intermediul a tot genul de raționalizări sau folosindu-se de mijloacele oferite de cultură, pentru a fugi de durerea provocată de eșecul său.

Cauza faptului că nefolosirea puterilor proprii conduce la nefericire e de găsit în chiar condiția existenței umane. Existența omului e caracterizată de dihotomii existențiale, pe care le-am discutat în capitolul anterior. El nu are altă modalitate de a fi una cu lumea și în același timp să se simtă una cu sine (să se simtă ca având raporturi cu ceilalți și să-și păstreze integritatea ca entitate unică) decât folosindu-și productiv puterile. Dacă nu reușește, el nu mai poate să atingă armonia interioară și integrarea; el e sfâșiat și divizat, împins să fugă de sine, de sentimentul neputinței și plictisului, rezultate necesare ale eșecului său. Pentru că e viu, omul nu poate să nu dorească să trăiască și singurul mod în care poate reuși în actul de a trăi e să-și folosească puterile, să cheltuiască ce are.

Nu există probabil vreun fenomen care poate să ilustreze mai clar rezultatul eșecului omului de a trăi o viață productivă și integrată decât cel al nevrozei. Fiecare nevroză e rezultatul unui conflict între puterile înnăscute ale omului și forțele care le împiedică dezvoltarea. Simptomele nevrotice, ca și simptomele maladiei fizice, sunt expresia luptei pe care partea sănătoasă a personalității o duce cu influențele mutilante, potrivnice exprimării sale.

Totuși, lipsa de integrare și productivitate nu conduce *întotdeauna* la nevroză. În realitate, dacă așa ar sta lucrurile, ar fi trebuit să considerăm majoritatea oamenilor ca fiind nevrotici. Care sunt totuși condițiile specifice pentru apariția simptomului nevrotic? Există condiții pe care le pot menționa doar în trecere: de exemplu, un copil poate fi mai fragmentat decât alții, iar conflictul dintre angoasa sa și dorințele omenești fundamentale poate, din acest motiv, să fie mai acut și mai insuportabil; sau copilul poate avea un simț al libertății și o originalitate mai dezvoltate ca media, și de aceea înfrângerea se poate dovedi mai greu de acceptat.

Însă în loc să înșirui alte condiții ce ocazionează nevroza, prefer să pun invers problema și să cercetez care sunt condițiile responsabile pentru faptul că atât de mulți oameni nu devin nevrotici, în pofida faptului că nu reușesc să aibă o viață productivă și integrată. Pare util aici să distingem între două concepte: cel de deficit, respectiv cel de nevroză. [131] Dacă o persoană nu reușește să devină matură, spontană și să aibă o experiență autentică a sinelui, ea poate fi considerată a avea un deficit grav, de vreme ce

spontaneitatea și libertatea sunt scopurile obiective ce trebuie atinse de toate ființele umane. Dacă un astfel de scop nu e atins de majoritatea membrilor unei societăți date, vom vorbi de un *deficit format de societate*. Dacă individul îl împărtășește cu mulți alții, el nu își va da seama că-i vorba de un deficit, iar siguranța sa nu va fi amenințată de experiența de a fi diferit, de a fi asemenea unui exclus. Ceea ce poate că a pierdut în materie de bogăție și în materie de sentiment autentic de fericire e compensat de siguranța resimțită datorită faptului că se integrează cu restul umanității — *așa cum o cunoaște*. În realitate, propriul deficit a fost ridicat de cultură la rang de virtute, oferindu-i astfel individului un sentiment sporit al realizării. Putem exemplifica acest fenomen prin sentimentele de vinovăție și anxietate pe care doctrina lui Calvin le-au sădit în om. Putem de fapt atribui un deficit grav persoanei copleșite de sentimentul propriei neputințe și nimicniciii, de îndoiala neîncetată dacă e mântuită sau condamnată la o pedeapsă eternă, care abia e capabilă de vreo bucurie autentică, și care s-a transformat într-o rotiță a mașinii pe care trebuie să o slujească. Și, totuși, tocmai acest deficit a fost prefigurat cultural; a fost considerat deosebit de valoros, iar individul a fost astfel protejat de nevroza pe care ar fi căpătat-o într-o cultură unde acest deficit i-ar fi adus un sentiment profund de inadecvare și izolare.

Spinoza a formulat în termeni clari problema deficitului format de societate. El spune: „nu lipsesc acei care rămân stăruitor legați de unul și același afect. Căci vedem oameni afectați uneori de un obiect în așa fel, încât, deși nu este prezent, ei cred totuși că-l au în față. Iar când aceasta i se întâmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. (...) Dar, când *avarul* nu se gândește la nimic decât la câștig și la bani, iar *ambițiosul* la mărire etc., aceștia nu sunt socotiți că aiurează, pentru că sunt de obicei nesuferiți și sunt considerați odioși. Însă în *realitate* avariția, ambiția, senzualitatea etc. sunt specii de halucinație, deși nu sunt socotite printre «boli».“[132] Aceste cuvinte au fost scrise cu câteva secole în urmă și nu au fost infirmate, deși deficitul a fost fasonat cultural atât de mult până acum, că nu mai este considerat demn de dispreț și nici măcar supărător. Astăzi, putem întâlni persoane care se comportă și gândesc precum un automat: putem constata că ele nu resimt nimic personal cu adevărat; experiența lor de sine este compusă în întregime din ceea ce cred ei că lumea așteaptă de la ei; vedem cum zâmbetele au înlocuit râsul, vorbăria fără rost a înlocuit comunicarea orală și disperarea surdă a luat locul tristeții autentice. Despre o astfel de persoană se pot face două aserțiuni. Prima e că suferă de un deficit de spontaneitate și de individualitate ce pare incurabil. Simultan, se poate susține că ea nu diferă esențialmente

de mii de alți inși aflați în aceeași situație. Pe *majoritatea* oamenilor, același tipar cultural care stă la originea acestui deficit îi salvează de la instalarea nevrozei. La *unii* dintre ei, tiparul cultural nu funcționează și deficitul apare sub forma unei nevroze mai mult sau mai puțin puternice. Faptul că, în aceste cazuri, tiparul cultural nu e suficient pentru a preveni izbucnirea unei nevroze manifeste e rezultatul fie al intensității mai mari a forțelor patologice, fie al puterii superioare a forțelor sănătoase, care nu se lasă bătute nici măcar când tiparele culturale le-ar permite să rămână tăcute.

Nu există vreo situație care să ofere o ocazie mai bună de a observa puterea și tenacitatea forțelor ce tind spre sănătate decât terapia psihanalitică. Desigur, psihanalistul se confruntă cu puterea forțelor care acționează împotriva autorealizării și fericirii persoanei, însă când ajunge să înțeleagă forța acelor condiții care au condus, mai ales în copilărie, la amputarea productivității, nu poate să nu-l impresioneze faptul că majoritatea pacienților săi ar fi capitulat dacă nu ar fost constrânși de impulsul de a atinge sănătatea psihică și fericirea. Tocmai acest impuls reprezintă condiția necesară pentru vindecarea nevrozei. Deși travaliul psihanalitic înseamnă înțelegerea (*insight*) mai bună a componentelor disociate ale sentimentelor și ideilor proprii, înțelegerea intelectuală în sine nu e o condiție suficientă pentru schimbare. Acest gen de înțelegere dă persoanei posibilitatea să recunoască drumurile închise pe care o ia și să priceapă de ce încercările sale de a-și rezolva problema erau sortite eșecului; însă această înțelegere profundă (*insight*) doar pregătește terenul pentru ca forțele interioare ce tind spre sănătate psihică să acționeze și să devină eficace. De fapt simpla înțelegere intelectuală nu e suficientă; înțelegerea terapeutică eficace e înțelegerea experiențială, în care cunoașterea de sine capătă nu numai o dimensiune intelectuală, ci și una afectivă. O astfel de înțelegere experiențială depinde de forța omului de a tinde spre sănătate și fericire.

Problema sănătății psihice și a nevrozei e inseparabil legată de cea a eticii. Se poate susține că fiecare nevroză e o problemă morală. Eșecul de a atinge maturitatea și integrarea întregii personalități e un eșec moral în sensul eticii umaniste. Într-un sens mai restrâns, multe nevroze sunt expresia unor probleme morale, iar simptomele nevrotice rezultă din conflicte morale nerezolvate. De exemplu, un om poate suferi de episoade de amețeală pentru care nu există vreo cauză organică. Când descrie simptomul în fața psihanalistului, el pomenește în treacăt că are anumite greutăți la serviciu. E un profesor de succes, care trebuie să exprime puncte de vedere contrare propriilor convingeri. Totuși, crede că și-a rezolvat conflictul dintre, pe de o parte, dorința de succes și, pe cealaltă

parte, încercarea de a-și păstra integritatea morală; pentru a-și „demonstra“ sieși că a rezolvat acest conflict, el recurge la mai multe raționalizări complicate. E deranjat de sugestia analistului că simptomul său poate să aibă de a face cu dilema sa morală. Totuși, analiza ce urmează arată că el se autoînșela, că episoadele sale de ameteală au fost o reacție a sinelui său superior, a personalității sale morale fundamentale la un tipar al vieții ce-l forța să-și compromită integritatea și să-și mutileze spontaneitatea.

Chiar dacă o persoană pare distructivă doar în raport cu ceilalți, ea nesocotește principiul vieții atât în relație cu sine, cât și în relația cu ceilalți. Acest principiu a fost formulat în limbaj religios afirmându-se că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, așa încât orice nesocotire a omului e un păcat în fața lui Dumnezeu. În limbaj laic, vom spune că tot ce facem altuia, bun sau rău, ne facem și nouă. *„Ce ție nu-ți place, altuia nu face“* e unul dintre cele mai bazale principii etice. Însă e la fel de întemeiat să spunem: *ce faci altuia îți faci până la urmă și ție.* A desconsidera forțele vieții din orice ființă umană se repercutează obligatoriu asupra nouă înșine. Creșterea, fericirea și puterea noastră se bazează pe respectul față de aceste forțe, iar ele nu pot fi desconsiderate în alții și totodată să rămână intacte în noi înșine. Respectul pentru viață, a altora și a noastră deopotrivă, însoțește însuși procesul vieții și e o condiție a sănătății psihice. Într-un anumit sens, distructivitatea direcționată către alții e un fenomen morbid comparabil cu impulsurile suicidare. Deși persoana poate reuși să ignore sau să raționalizeze impulsurile distructive, ea — de fapt organismul său — nu poate să nu reacționeze și să nu fie afectată de acestea, ele contrazicând însuși principiul ce susține viața sa și orice viață. Se poate constata că persoana distructivă e nefericită până și atunci când reușește să-și atingă scopurile distructive, care-i subminează propria existență. Reciproc, nicio persoană sănătoasă nu poate să nu admire și să nu fie mișcată de manifestările de decență, dragoste și curaj; căci acestea sunt forțele de la temelia vieții.

B. REFULARE ȘI PRODUCTIVITATE

Punctul de vedere potrivit căruia omul e în mod fundamental distructiv și egoist conduce la concepția potrivit căreia comportamentul etic înseamnă refularea acestor pulsiuni rele, cărora omul le dă curs dacă nu se autocontrolează permanent. Potrivit acestui principiu, omul trebuie să fie propriul gardian: el trebuie să recunoască, înainte de toate, că natura sa e rea și, în al

doilea rând, să-și folosească forța pentru a-și combate tendințele rele înnăscute. Suprimarea pornirilor rele ori dedarea la așa ceva ar ține deci de alegerea omului.

Cercetarea psihanalitică oferă o bogăție de date despre natura reprimării, despre diferitele sale tipuri și despre consecințele lor. Putem distinge între (1) reprimarea punerii în act a unui impuls malefic; (2) reprimarea *conștientizării* impulsului; și (3) lupta constructivă împotriva impulsului.

În primul gen de reprimare, nu impulsul însuși e cel anulat, ci acțiunea care decurge din el. Un exemplu ar fi persoana cu pulsiuni sadice puternice, care e satisfăcută și mulțumită să-i facă pe alții să sufere și să-i domine. Să presupunem că teama de dezaprobare sau preceptele morale pe care le-a acceptat îi dictează să nu dea curs propriului impuls; de aceea, ea se abține de la o astfel de acțiune și nu face ce-și dorește să facă. Deși nu se poate nega că e o victorie asupra propriei persoane, acea persoană nu s-a schimbat realmente; caracterul i-a rămas la fel și ceea ce putem admira le ea e doar „tăria de voință“. Însă dincolo de evaluarea morală a unui astfel de comportament, persoana nu-și va putea înfrâna la nesfârșit aceste tendințe distructive. Este nevoie de o cantitate extraordinară de putere de voință sau de o frică enormă de sancțiunile severe, pentru ca o persoană să nu acționeze așa cum i-o dictează impulsul. Deoarece fiecare decizie ar fi rezultatul unei bătălii interioare împotriva unor forțe opuse puternice, șansele unui triumf al binelui vor fi atât de slabe, că din punctul de vedere al interesului societății, acest tip de reprimare ar fi mult prea puțin fiabil.

Un mod mult mai eficace de a face față acestor porniri rele pare să fie împiedicarea conștientizării lor, ca să nu mai existe nicio tentație conștientă. Acest gen de reprimare e ceea ce Freud a numit prin conceptul de „refulare“. Refularea înseamnă că impulsului, deși există, nu i se permite să intre în conștiință sau e repede eliminat din ea. Pentru a folosi același exemplu, persoana sadică nu-și va da seama de dorința de a distruge sau domina; nu va exista nici tentație și nici luptă interioară.

Refularea pulsiunilor rele e implicit sau explicit genul de reprimare pe care se bazează etica autoritară, ca principală cale spre virtute. Însă, deși e adevărat că refularea e o pavăză împotriva acțiunii, ea e mult mai puțin eficace decât și-o închipuie avocații săi.

Refularea unui impuls înseamnă eliminarea sa din conștiință, dar nu înseamnă și anihilarea sa. Freud a arătat cum impulsul refulat continuă să acționeze și să exercite o influență profundă asupra persoanei, chiar dacă ea nu își dă seama. Efectul impulsului refulat nu e nici măcar obligatoriu mai redus decât dacă ar fi fost conștient; marea diferență e că nu i se dă curs decât mascat, așa încât persoana

ce acționează nu mai ajunge la cunoașterea a ce face. Sadicul nostru, de pildă, fără să-și dea seama de sadismul său, poate avea senzația că domină alți oameni doar din preocuparea pentru ce-i mai bine pentru ei sau din cauza simțului dezvoltat al datoriei.

Însă după cum a arătat Freud, pulsiunilor refulate nu li se dă curs doar când există astfel de raționalizări. De exemplu, o persoană poate dezvolta o „formațiune reacțională", care va consta tocmai în contrariul pulsiunii refulate — de exemplu amabilitatea sau bunătatea exagerată. Însă puterea pulsiunii refulate devine vizibilă indirect, un fenomen pe care Freud l-a numit „întoarcerea refulatului". Persoana a cărei amabilitate exagerată s-a dezvoltat ca o formațiune reacțională împotriva sadismului său poate folosi această „virtute" în același scop pe care l-ar fi avut și sadismul său: de a domina și controla. Deși el se simte virtuos și superior, efectul asupra altora e adesea mai devastator deoarece e greu să te aperi de prea multă „virtute".

Cu totul diferit de reprimare și refulare e al treilea tip de reacție la impulsurile distructive. Dacă în cazul reprimării impulsului, acesta rămâne viu, fiind împiedicat doar să acționeze, iar în refulare impulsul în sine e eliminat din conștiință, dar i se dă curs sub o formă deghizată, în acest al treilea tip de reacție forțele persoanei ce promovează viața luptă împotriva impulsurilor distructive și rele. Cu cât persoana își dă mai bine seama de aceste impulsuri malefice, cu atât mai capabilă va fi să reacționeze. Nu doar voința și rațiunea sunt implicate, ci și acele forțe emoționale din interiorul persoanei, care sunt amenințate de distructivitatea acestei persoane. Într-un sadic, de exemplu, o astfel de luptă împotriva sadismului va dezvolta o bunătate autentică, ce devine parte din caracterul său și îl scutește de sarcina de a deveni propriul gardian, folosindu-și constant puterea de voință pentru a se „autocontrola". În această reacție, accentul nu cade pe senzația de a fi rău și pe remușcări, ci pe prezența și folosirea forțelor productive din individ. Astfel, ca urmare a conflictului productiv între bine și rău, răul însuși devine o sursă a virtuții.

Consecința acestui punct de vedere al eticii umaniste e că alegerea nu va mai fi între reprimarea răului și cedarea în fața sa. Atât reprimarea, cât și cedarea sunt doar două aspecte ale sclaviei, iar adevărata alegere etică nu e între ele, ci între reprimare-indulgență, pe de o parte, și productivitate, pe de cealaltă parte. Scopul eticii umaniste nu e reprimarea răului din om (un efect mutilant al spiritului autoritar), ci folosirea productivă a potențialităților primare inerente omului. Virtutea e proporțională cu gradul de productivitate atins de persoană. Dacă societatea se preocupă în a-i face pe oameni virtuoși, ea va trebui să se preocupe

să-i facă și productivi și deci să creeze condițiile pentru dezvoltarea productivității. Prima și cea mai importantă dintre aceste condiții e ca actualizarea și creșterea fiecărei persoane să devină țelul tuturor activităților politice și sociale, ca omul să fie singurul scop și singura finalitate, și nu un mijloc pentru cineva în afară de el însuși.

Orientarea productivă stă la baza libertății, virtuții și fericirii. Vigilența e prețul virtuții, dar nu vigilența gardianului ce trebuie să țină închis deținutul cel rău; ci mai degrabă vigilența ființei raționale care trebuie să recunoască și să creeze condițiile pentru propria productivitate și să elimine factorii ce o blochează și astfel creează răul, care, din momentul în care a apărut, poate fi împiedicat să se manifeste doar de o forță internă sau externă.

Etica autoritară a cultivat în oameni ideea că a fi bun necesită un efort uriaș și neîncetat; că omul trebuie să lupte cu el însuși constant și că fiecare pas greșit pe care-l face poate fi dezastruos. Acest punct de vedere este consecința unei premise autoritare. Dacă omul ar fi o ființă rea și virtutea ar fi doar o victorie asupra propriei persoane, atunci sarcina ar fi realmente îngrozitor de dificilă. Însă dacă virtutea e unul și același lucru cu productivitatea, atingerea sa, chiar dacă nu e simplă, nu e nicidecum o întreprindere atât de laborioasă și dificilă. Așa cum am arătat, dorința de a-și folosi productiv puterile e inerentă omului, iar eforturile sale constau mai ales în eliminarea obstacolelor din sine și din mediu care îl împiedică să-și dea curs înclinației. Dacă persoana care a devenit sterilă și distructivă e din ce în ce mai paralizată, ca un prizonier al unui cerc vicios, o persoană care își dă seama de propriile puteri și le folosește productiv își sporește forța, credința și fericirea și e din ce în ce mai puțin în pericolul de a fi înstrăinată de sine; ea a creat, după cum putem spune, un „cerc virtuos“. Experiența bucuriei și fericirii, după cum am arătat, nu e doar rezultatul unei vieți productive, ci și stimulul său. Reprimarea răului poate izvorî din spiritul de autopedepsire și tristețe, însă nimic nu conduce la bine în sensul umanist decât experiența bucuriei și fericirii ce acompaniază activitatea productivă. Orice spor de bucurie pe care civilizația îl poate furniza va face mai mult pentru educația etică a membrilor săi decât toate amenințările cu pedeapsa sau predicile pentru virtute.

C. CARACTER ȘI JUDECATĂ MORALĂ

Problema judecății morale e adesea asociată cu cea a liberului-arbitru și determinismului. Un punct de vedere susține că omul e

complet determinat de circumstanțe pe care nu le poate controla, și că ideea că omul e liber în deciziile sale e doar o iluzie. Pornind de la această premisă se conchide că omul nu poate fi judecat pentru acțiunile sale deoarece nu e liber să decidă. Punctul de vedere opus susține că omul e înzestrat cu facultatea liberului-arbitru, pe care o poate exercita indiferent de condițiile și circumstanțele psihice sau exterioare; de aceea, el e responsabil de propriile acțiuni și poate fi judecat în funcție de ele.

Se pare că psihologul e obligat să subscrie la determinism. Studiind dezvoltarea caracterului, el recunoaște că începuturile vieții copilului coincid cu o stare indiferentă din punct de vedere moral, și că o serie de influențe externe îi modelează caracterul, cel mai pregnant în primii ani ai vieții sale, când nu are nici cunoașterea și nici puterea de a schimba circumstanțele care îi determină caracterul. La o vârstă când ar putea să încerce să schimbe condițiile în care trăiește, caracterul îi e deja format, și îi lipsește stimulentul de a cerceta aceste condiții și de a le schimba la nevoie. Dacă trăsăturile morale ale persoanei decurg din caracterul său, nu devine adevărat și că, deoarece nu are nicio libertate să-și modeleze caracterul, el nu poate fi judecat? Nu este oare adevărat că, pe măsură ce vom înțelege mai bine condițiile responsabile pentru formarea caracterului și dinamica sa, cu atât mai inevitabilă va părea ideea că nicio persoană nu poate fi judecată moral?

Probabil că vom putea evita această alternativă între înțelegerea psihologică și judecata morală recurgând la un compromis sugerat uneori de adepții teoriei liberului-arbitru. Aceștia susțin că există circumstanțe în viețile oamenilor care împiedică exercitarea liberului-arbitru și care, astfel, supendă judecata morală. Legea penală modernă, de exemplu, a acceptat acest punct de vedere și nu îi consideră pe nebuni ca fiind responsabili de propriile acțiuni. Partizanii unei teorii modificate a liberului-arbitru merg chiar mai departe și susțin că nu pot fi judecate nici persoanele care nu sunt psihotice, ci doar nevrotice, și de aceea dominate de impulsuri pe care nu le pot controla. Totuși, în opinia lor, majoritatea oamenilor au libertatea de a acționa bine dacă vor și, de aceea, ei trebuie judecați moral.

Însă la o examinare mai atentă, putem vedea că nici acest punct de vedere nu se susține. Suntem înclinați să credem că acționăm liber deoarece, așa cum a sugerat Spinoza, conștientizăm dorințele, dar nu și motivația lor. Motivele noastre sunt rezultatul unei combinații particulare de forțe ce acționează la nivelul caracterului nostru. De fiecare dată când luăm o decizie, ea e determinată de forțele bune sau rele dominante. La anumiți oameni, o anumită forță poate deveni atât de copleșitoare, că rezultatul deciziilor lor

poate fi prezis de oricine le cunoaște caracterul și etaloanele de valoare dominante (deși ei înșiși se pot iluziona că au decis „liber“). La alții, forțele distructive și constructive sunt atât de echilibrate, că nu li se pot prezice empiric deciziile. Când spunem că o persoană ar fi putut să acționeze diferit, vorbim despre al doilea caz. Însă a susține că ea ar fi putut proceda diferit înseamnă doar că nu-i putem prezice acțiunile. Totuși, decizia sa arată că un set de forțe a fost mai puternic decât altul, deci chiar și în acest caz decizia e determinată de caracter. Așadar, dacă ar fi avut un caracter diferit, ar fi acționat diferit, însă din nou potrivit structurii caracterului. Voința nu e o putere abstractă a omului pe care o are separat de caracter. Dimpotrivă, voința nu e decât expresia caracterului. Persoana productivă, care se încrede în propria rațiune și care e capabilă să îi iubească pe ceilalți și să se iubească pe sine, posedă voința de a acționa virtuos. Persoanei neproductive, care nu a reușit să-și dezvolte aceste calități și care e sclavul pasiunilor sale iraționale, îi lipsește această voință.

Ideea că propriul caracter ne determină deciziile nu e deloc fatalistă. Omul, deși asemenea tuturor celorlalte creaturi e supus unor forțe ce-l determină, e singura creatură înzestrată cu rațiune, singura capabilă să înțeleagă forțele ce-l afectează și care, datorită acestei înțelegeri, poate avea un rol activ în propria soartă și poate întări elementele ce tind spre bine. Omul e singura creatură înzestrată cu conștiință morală. Conștiința e vocea ce-l cheamă înapoi la sine, îi dă posibilitatea să afle ce trebuie să facă pentru a deveni el însuși, îl ajută să rămână conștient de scopurile vieții sale și de normele necesare pentru atingerea acestor țeluri. Nu suntem așadar victimele neajutorate ale circumstanțelor; în realitate, suntem capabili să schimbăm și să influențăm forțele din interiorul nostru și să controlăm, cel puțin până la un punct, condițiile ce ne afectează. Putem cultiva și potența condițiile ce dezvoltă și aduc la realitate străduința spre bine. Însă, deși avem rațiune și conștiință, care ne dau posibilitatea de a participa activ la propria viață, ele sunt în sine inseparabil legate de caracter. Dacă forțele distructive și pasiunile iraționale ajung să ne domine caracterul, ne vor fi afectate atât rațiunea, cât și conștiința, care nu mai pot să-și îndeplinească rolul așa cum ar trebui. Acestea din urmă sunt cele mai prețioase capacități ale noastre și e sarcina noastră să le dezvoltăm și să le folosim; însă ele nu sunt libere și nedeterminate, și nici nu există separat de sinele nostru empiric; sunt forțe din structura personalității noastre globale și, ca orice parte a structurii, sunt determinate de structura ca întreg, pe care la rândul lor o determină.

Dacă ne vom baza judecățile morale despre o persoană pe analiza

faptului dacă acea persoană ar fi putut să voiască diferit, nu vom putea emite nicio judecată morală. Cum putem, de exemplu, cunoaște tăria vitalității înnăscute dintr-o persoană ce i-a dat posibilitatea să reziste forțelor din mediu ce au acționat asupra sa în copilărie și după? Sau cum am putea cunoaște lipsa de vitalitate ce face o altă persoană să se supună acelorași forțe? Cum putem ști dacă în viața unei persoane un eveniment accidental, precum contactul cu o persoană bună și iubitoare, nu i-a influențat dezvoltarea caracterului într-o direcție, în timp ce absența unei astfel de experiențe poate că i-a influențat-o în direcția opusă? Realmente, nu putem afla nimic despre aceste aspecte. Chiar dacă ne-am baza judecățile morale pe premisa că persoana ar fi putut acționa diferit, factorii de mediu și constitutivi ce explică dezvoltarea caracterului său sunt atât de numeroși și complecși că ne e practic imposibil să formulăm un verdict la întrebarea dacă respectivul ins s-ar fi putut dezvolta independent sau nu. Tot ce putem presupune e că acesta a fost rezultatul condițiilor date. Consecința e că dacă abilitatea noastră de a judeca o persoană ar depinde de cunoașterea faptului dacă persoana evaluată putea sau nu să acționeze diferit, atunci noi, cercetătorii caracterului, va trebui să ne declarăm înfrânți în ce privește judecățile etice.

Și totuși, această concluzie e neîntemeiată, deoarece se bazează pe premise false și pe o neînțelegere privind semnificația „judecății". A judeca poate însemna două lucruri: a judeca în sensul de exercitare a funcțiilor mentale ale asertării și predicației. Însă „a judeca" mai înseamnă și a avea rolul unui „judecător", referindu-se la activitatea de a absolvi și de a achita.

Ultimul gen de judecată morală se bazează pe ideea unei autorități ce transcende omul și care îl judecă. Această autoritate are privilegiul de a absolvi sau de a condamna și pedepsi. Dictatele acestei autorități sunt absolute, deoarece este mai presus de om și e înzestrată cu o înțelepciune și putere inaccesibile lui. Până și imaginea unui judecător care, într-o societate democratică, e ales și, teoretic, nu e deasupra celorlalți oameni e influențată de vechiul concept al unui zeu ce judecă. Deși persoana sa nu posedă nicio putere supraomenească, funcția sa are. (Formele de respect datorate judecătorului sunt relicvele ce supraviețuiesc din respectul datorat unei autorități supraomenești; sfidarea curții e din punct de vedere psihologic ruda apropiată a lezmaiestății.) Însă multe persoane care nu au funcția de judecător își asumă un astfel de rol, gata să condamne sau să absolve când fac judecăți morale. Atitudinea lor conține adesea o cantitate considerabilă de sadism și distructivitate. Probabil că nu există fenomen care să conțină mai multe sentimente distructive ca „indignarea morală", ce dă voie pizmei și urii să se

exprime sub masca virtuții. [133] „Indignatul“ are brusc satisfacția de a dispreţui și a trata o creatură drept „inferioară“, împreună cu sentimentul propriei superiorități și dreptăți.

Judecata umanistă a valorilor etice are caracterul logic propriu judecății raționale în general. Când facem judecăți de valoare, judecăm fapte și nu avem senzația că suntem niște dumnezei superiori și îndreptățiți să condamnăm sau să iertăm. Judecata că o persoană e distructivă, lacomă, geloasă ori invidioasă nu e diferită de afirmația unui medic despre disfuncția inimii sau a plămânilor. Să presupunem că avem de judecat un criminal despre care știm că e un caz patologic. Dacă i-am putea cunoaște ereditatea, mediul său de când era copil și de mai târziu, vom ajunge foarte probabil la concluzia că a fost complet sub influența unor condiții asupra cărora nu avea nicio putere; în realitate am putea spune că a suferit mult mai mult decât un hoț mărunt și deci e mai „de înțeles“ decât ultimul. Însă aceasta nu înseamnă că nu ar trebui să-i judecăm răutatea. Putem înțelege de ce și cum a devenit ce a ajuns să fie, dar putem totodată să-l judecăm pentru ceea ce este. Putem chiar presupune că am fi ajuns ca el dacă am fi trăit în aceleași condiții; însă, deși astfel de considerații ne fac să nu ne asumăm un rol de judecător divin, aceasta nu ne împiedică să formulăm judecăți morale. Opoziția dintre înțelegerea situației acelui om, respectiv judecarea caracterului său e la fel ca opoziția dintre înțelegerea și judecarea oricărui alt comportament uman. Dacă trebuie să judec valoarea unei perechi de pantofi ori cea a unei picturi, o fac potrivit anumitor standarde obiective, intrinseci obiectelor. Presupunând că pantofii sau pictura sunt de proastă calitate, nu-mi voi schimba verdictul dacă mi se spune că pictorul ori cizmarul s-a străduit mult, dar anumite condiții l-au împiedicat să facă mai bine. Pot să am înțelegere sau milă pentru cizmar sau pictor, pot fi înclinat să-i ajut, dar nu pot spune că nu le pot judeca munca pe motiv că înțeleg de ce obiectele create de ei au ieșit așa de rău.

Principala sarcină a omului în viață e să-și dea sieși naștere, să devină ceea ce e în mod potențial. Cel mai important produs al acestui efort e propria personalitate. Se poate judeca obiectiv cât a reușit persoana în această sarcină, în ce grad și-a realizat potențialitățile. Dacă a eșuat în această misiune, i se poate recunoaște eșecul, care poate fi judecat drept ce este, anume eșecul său moral. Chiar dacă se știe că șansele nefavorabile erau mult prea mari și că oricine ar fi eșuat, judecata nu se schimbă. Dacă recunoaștem totalitatea circumstanțelor ce au făcut acel individ să fie ceea ce este, putem avea compasiune pentru el; și totuși această compasiune nu afectează validitatea judecății. A înțelege o persoană nu înseamnă a trece cu vederea purtarea sa; înseamnă doar că nu e

acuzată ca de pe poziția unui Dumnezeu plasat deasupra sa.

6. ETICA: ABSOLUT VS. RELATIV, UNIVERSAL VS. IMANENT SOCIAL

> Căci vedem oameni afectați uneori de un obiect în așa fel, încât, deși nu este prezent, ei cred totuși că-l au în față. Iar când aceasta i se întâmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. Nu sunt crezuți mai puțin nebuni, acei care ard de iubire și care ziua și noaptea nu visează decât iubita, și de aceea provoacă de obicei râsul. Dar, când avarul nu se gândește la nimic decât la câștig și la bani, iar ambițiosul la mărire etc., aceștia nu sunt socotiți că aiurează, pentru că sunt de obicei nesuferiți și sunt considerați odioși. Însă, în realitate, avariția, ambiția, senzualitatea etc. sunt specii de halucinație, deși nu sunt socotite printre boli.
>
> — Spinoza, *Etica*[134]

Folosirea necritică a termenilor „absolut“ și „relativ“ a adus frecvent și inutil confuzie în discuția despre etica absolută și cea relativă. Vom încerca în acest capitol să distingem diferitele lor conotații și să le examinăm separat diferitele lor sensuri.

Potrivit primului sens în care vorbim despre o etică „absolută“, propozițiile etice sunt indubitabile și etern adevărate și nu permit (și nici nu garantează) posibilitatea unei revizuiri. Concepția absolută asupra eticii e de găsit în sistemele autoritare, fiind consecința logică a premisei că puterea indubitabil superioară și omniscientă a autorității constituie criteriul ultim de validitate. E esențial pentru această pretenție de superioritate ca autoritatea să nu poată greși, ca poruncile și interdicțiile sale să fie veșnic adevărate. Vom fi foarte succinți în respingerea ideii că normele etice trebuie să fie „absolute“, pentru a fi valabile. Concepția, bazată pe premisa teistă a existenței unui „absolut“ = putere perfectă, în raport cu care omul e necesar „relativ“ = imperfect, a fost depășită în toate celelalte domenii de gândire științifică, unde se recunoaște de regulă că nu există adevăr absolut, dar există totuși legi și principii valide. Așa cum am subliniat deja, a spune că o aserțiune științifică sau una rațională este validă înseamnă că puterea rațiunii e aplicată la toate datele de observație disponibile, fără ca vreuna să fie suprimată sau falsificată de dragul rezultatului dorit. Istoria științei e istoria unor aserțiuni inadecvate și incomplete, iar fiecare

nouă descoperire face posibilă recunoașterea inadecvării propozițiilor avansate anterior și oferă o punte către formule mai adecvate. Istoria gândirii e istoria unei aproximări din ce în ce mai precise a adevărului. Cunoașterea științifică nu e absolută, ci „optimă"; ea conține optimul de adevăr la care poate ajunge o epocă istorică. Diferite culturi au pus accentul pe aspecte diferite ale adevărului, și cu cât umanitatea devine mai unificată cultural, cu atât aceste aspecte vor fi mai bine integrate în imaginea totală.

Mai există un sens în care normele etice nu sunt absolute: nu doar că ele sunt revizuibile, ca orice aserțiuni științifice, însă există anumite situații ce sunt inerent insolubile și nu lasă loc pentru vreo alegere care să poată fi considerată „corectă". Spencer, în discuția sa despre etica relativă și cea absolută, [135] oferă un exemplu de conflict dintre cele două. El vorbește de un arendaș ce dorește să voteze în alegerile parlamentare. Acesta știe că proprietarul e conservator, și riscă să fie evacuat dacă votează așa cum îi cere conștiința, anume liberal. Spencer crede că acest conflict e unul între lezarea statului și lezarea familiei, și conchide că aici, ca și „în nenumărate cazuri, nimeni nu poate decide care alternativă va produce mai puțin rău"[136]. Alternativa în acest caz nu pare să fie corect surprinsă de Spencer. Conflictul etic rămâne și dacă nu ar fi fost nicio familie implicată, ci doar riscul la care își expune propria fericire și siguranță. Pe de altă parte, la mijloc se află nu doar interesul statului, ci și propria integritate. În realitate el se confruntă cu o alegere între bunăstarea sa fizică, și prin aceasta cea mentală, pe de o parte, și integritatea sa, pe de cealaltă parte. Orice ar face, va fi și bine, și rău. El nu poate face o alegere validă, deoarece problema cu care se confruntă e inerent insolubilă. Astfel de situații de conflicte etice insolubile apar necesarmente în legătură cu dihotomiile existențiale. În acest caz, totuși, nu ne confruntăm cu o dihotomie existențială inerentă condiției umane, ci cu o dihotomie istorică pe care o putem evita. Arendașul se confruntă cu un astfel de conflict de nerezolvat doar pentru că ordinea socială îi pune în față o situație în care nu poate exista o soluție satisfăcătoare. Dacă se schimbă conjunctura socială, va dispărea și conflictul etic. Însă atâta vreme cât se mențin aceste condiții, orice decizie pe care o ia e deopotrivă bună și rea, chiar dacă decizia în favoarea integrității poate fi considerată superioară din punct de vedere moral în comparație cu cea în favoarea vieții sale.

Ultimul și cel mai important sens în care sunt folosiți termenii de etică „absolută" și „relativă" este exprimat cel mai bine sub forma diferenței între eticile *universale* și cele *imanente social.* Prin etică „universală" înțeleg normele de comportament având ca scop dezvoltarea și actualizarea omului; prin etică „imanentă social"

înțeleg normele de conduită ce au ca scop funcționarea și supraviețuirea unui anume gen de societate și a oamenilor ce trăiesc în ea. Un exemplu pentru conceptul de etică universală poate fi găsit în norme precum „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți“ sau „să nu ucizi“. În realitate, sistemele etice din toate culturile manifestă o similaritate uimitoare în ceea ce-i considerat necesar pentru dezvoltarea omului, a normelor care decurg din natura umană și a condițiilor necesare pentru dezvoltarea sa.

Prin etici „imanente social“ mă refer la acele etici ale căror norme, în orice cultură, conțin interdicții și porunci care sunt necesare doar funcționării și supraviețuirii acelei societăți. Orice societate, pentru a supraviețui, are nevoie ca membrii să se supună unor reguli care sunt esențiale modului său particular de producție și de viață. Grupul trebuie să tindă să modeleze structura de caracter a membrilor astfel încât aceștia *să vrea să facă ceea ce au datoria să facă* în circumstanțele date. Astfel, spre exemplu, curajul și inițiativa devin virtuți imperative într-o societate războinică, iar răbdarea și ajutorul devin virtuți într-o societate unde cooperarea agricolă e dominantă. În societatea modernă, hărnicia a fost ridicată la rangul uneia dintre cele mai înalte virtuți deoarece sistemul industrial modern avea nevoie de înclinația spre muncă drept una dintre cele mai importante forțe productive ale sale. Calitățile care au un rang ridicat în funcționarea unei societăți anume devin parte din sistemul său etic. Orice societate are un interes vital ca regulile sale să fie respectate și „virtuțile“ îmbrățișate, deoarece supraviețuirea îi depinde de adoptarea lor.

Dincolo de normele care sunt în interesul societății ca întreg, vom găsi alte norme etice ce diferă de la o clasă la alta. Un exemplu de acest gen e accentul pus pe virtutea modestiei și ascultării la clasele de jos, și a ambiției și agresivității în clasele superioare. Cu cât e mai rigidă și mai instituționalizată structura de clase, cu atât vom avea mai multe seturi de norme explicit legate de anumite clase, ca, de exemplu, normele pentru oameni liberi și pentru șerbi în cultura feudală, sau pentru albi ori negri în sudul Statelor Unite. În societățile democratice moderne, unde diferențele de clasă nu fac parte din structura instituționalizată a societății, diferitele seturi de norme se combină; de exemplu, etica *Noului Testament* și normele care sunt eficace în gestionarea unei afaceri de succes. În funcție de poziția socială și talent, fiecare va alege setul de norme pe care îl poate utiliza, chiar dacă poate el va simula că respectă setul opus. Diferența dintre educația de acasă și cea de la școală (ca, de exemplu, cea din gimnaziile particulare din Anglia și anumite școli private din Statele Unite) tinde să pună accent pe setul de valori specific poziției sociale a clasei superioare, fără să nege direct

celălalt set valoric.

Funcția sistemului etic în orice societate e să perpetueze existența acelei societăți. Însă o astfel de etică imanentă social e și în interesul individului; pentru că societatea are o anumită structură, pe care el, ca individ, nu o poate schimba, interesul său personal ca individ e solidar cu interesul societății. Însă societatea poate totuși să fie organizată de o manieră care să pună normele necesare supraviețuirii sale în conflict cu normele de care are nevoie pentru dezvoltarea deplină a membrilor săi. Acesta e cazul mai ales în societățile unde grupuri privilegiate domină sau exploatează restul membrilor. Interesele grupului privilegiat contravin celor ale majorității, dar, dacă societatea funcționează pe baza unei astfel de structuri de clasă, normele impuse membrilor grupului privilegiat sunt necesare supraviețuirii tuturor, cât timp nu se schimbă fundamental structura societății.

Ideologiile dominante într-o astfel de cultură vor tinde să nege că există vreo contradicție. Ele vor susține că, în primul rând, normele etice ale societății sunt la fel de valoroase pentru toți membrii, și vor tinde să sublinieze că normele ce tind să susțină structura socială existentă sunt norme universale, ce rezultă din nevoile existenței umane. Interdicția furtului, de exemplu, e adesea făcută a părea să izvorască din aceeași necesitate „umană" ca și interdicția crimei. Astfel, norme ce sunt necesare doar interesului de supraviețuire a unui gen anume de societate sunt ridicate la demnitatea de norme universale inerente existenței umane și de aceea cu aplicabilitate universală. Câtă vreme un anumit tip de organizare socială e istoric indispensabilă, individul nu are de ales, și trebuie să accepte normele etice ca obligatorii. Însă când o societate păstrează o structură ce acționează împotriva intereselor majorității, deși există premisele schimbării, conștientizarea caracterului condiționat social al normelor sale va deveni un element important pentru promovarea tendințelor de schimbare a ordinii sociale. Astfel de încercări sunt de obicei etichetate drept imorale de către reprezentanții vechii ordini. Cei care își doresc fericirea pentru ei înșiși sunt etichetați drept „egoiști", iar cei ce vor să-și păstreze privilegiile apar ca indivizi „responsabili". Pe de altă parte, supunerea e slăvită ca virtute a „altruismului" și „devoțiunii".

Deși conflictul dintre etica imanentă social și cea universală s-a redus pe parcursul evoluției umane, între cele două va exista o tensiune câtă vreme umanitatea nu va reuși să construiască o societate în care interesul „societății" va deveni unul și același cu cel al tuturor membrilor săi. Câtă vreme nu se ajunge în acest punct în evoluția umană, nevoile sociale condiționate istoric vor fi în conflict cu nevoile universale existențiale ale individului. Dacă individul ar

trăi cinci sute sau o mie de ani, conflictul ar putea să nu existe sau cel puțin ar fi considerabil atenuat. El ar putea în acest caz să recolteze bucuros ceea ce a semănat în necaz; suferința unei perioade istorice ce își arată roadele într-o perioadă următoare ar deveni rodnică și pentru el. Însă omul trăiește șaizeci sau șaptezeci de ani, și poate să nu vadă niciodată în viața lui rezultatele. Și totuși el se naște ca o ființă unică, ce închide în el toate potențialitățile a căror realizare e misiunea umanității. E obligația celor ce studiază știința omului să nu caute soluții „armonioase“, ce ascund contradicția, ci să vadă limpede această tensiune. E sarcina gânditorului etic să alimenteze și să întărească vocea conștiinței umane, să recunoască ce e bine și ce e rău pentru om, indiferent dacă e bun sau rău pentru societate, într-un punct al evoluției sale. El poate să „strige în pustiu“, însă, numai dacă vocea aceasta rămâne vie și neabătută, pustiul va deveni un ținut fertil. Contradicția dintre etica socială imanentă și etica universală va fi redusă și va tinde să dispară în măsura în care societatea va deveni cu adevărat umană, altfel spus, în măsura în care va avea grijă de dezvoltarea umană a tuturor membrilor.

---

58 Cf. Erich Fromm, „Selfishness and Self-Love“, *Psychiatry* (noiembrie, 1939). Analiza ce urmează a egoismului şi a dragostei de sine e o reluare parțială a articolului meu mai vechi.
59 Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), mai ales Cartea a III-a, Cap. 7, p. 619.
60 *Ibidem,* Cap. 12, par. 6, p. 681.
61 *Ibidem,* Cap. 7, par. 4, p. 622.
62 Va trebui să remarcăm totuşi că nici iubirii de aproape, deşi e una din doctrinele fundamentale ale *Noului Testament*, Calvin nu i-a dat o importanță corespunzătoare. Într-o contradicție evidentă cu *Noul Testament*, Calvin afirmă: „Ceea ce susțin scolasticii despre întâietatea carității față de credință şi speranță, e o simplă reverie a unei imaginații neînfrânate“ — Cap. 24, par. 1, p. 531.
63 În pofida accentului pus de Luther pe libertatea spirituală a individului, teologia sa, diferită din multe puncte de vedere de cea a lui Calvin, e străbătută de aceeaşi convingere în neputința şi nimicnicia bazală omului.
64 Cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice* (Bucureşti: Iri, 1995), par. 8, Nota II, pp. 67–68.
65 *Ibidem*, Partea întâi, Cartea întâi, Cap. III, p. 122.
66 *Loc. cit.,* p. 251.
67 *Loc. cit.,* pp. 103 şi urm.
68 Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor* (Bucureşti: Antaios, 1999), p. 251.
69 *Ibidem,* pp. 152–153.
70 Cf. Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure* (Bucureşti: Humanitas, 2004), Cartea I.
71 Pentru a nu lungi prea mult acest capitol, voi discuta doar dezvoltările filosofice moderne. Cititorul care a studiat filosofia cunoaşte că eticile lui Aristotel şi Spinoza consideră iubirea de sine o virtute, nu un viciu, într-un contrast marcant cu punctul de vedere al lui Calvin.
72 Max Stirner, *The Ego and His Own*, trad. S. T. Byington (Londra: A. C. Fifield, 1912), p. 339.
73 Una din dintre formulările pozitive e următoarea: „Însă cum își foloseşte omul viața? Consumând-o, el arde ca o lumânare... Savurarea vieții e să o consumi“. F. Engels a văzut clar parțialitatea enunțurilor lui Stirner şi a încercat să depăşească această falsă alternativă

între iubirea de sine şi cea faţă de alţii. Într-o scrisoare către Marx, în care discută cartea lui Stirner, Engels scrie: „Dacă însă individul ca persoană fizică este adevărata bază, adevăratul punct de plecare pentru «omul» nostru, atunci, evident, şi egoismul — desigur nu numai egoismul pornit din *raţiune al lui Stirner, ci şi egoismul pornit din inimă — trebuie să fie punctul de plecare în dragostea noastră faţă de om.*“ — Karl Marx şi Friedrich Engels, *Opere*, vol. 27 (Bucureşti: Editura Politică, 1966), p. 12.

74 Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. Claudiu Baciu (Oradea: Aion, 1999), paragrafele 246, 326, 369, 373 şi 728.

75 Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi rău*, trad. Francisc Grünberg (Bucureşti: Humanitas, 1991), paragraful 258, p. 196.

76 Cf. G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge: Harvard University Press, 1943).

77 Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. Victoria Ana Tăuşan (Bucureşti: Edinter, 1991), p. 66.

78 *Voinţa de putere*, paragraful 785, p. 470.

79 *Ibidem,* paragraful 935, trad. cit., p. 596.

80 *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. cit., p. 67.

81 *Ibid*em, p. 100.

82 Vezi Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor* (Bucureşti: Humanitas, 2007 — ediţia a III-a), paragraful 35; *Ecce Homo* (Bucureşti: Humanitas, 2013), paragraful 2; Vezi şi idem, *Nachlass. Nietzsches Werke* (Leipzig A. Kroener), pp. 63–64.

83 Chestiunea a fost subliniată de Karen Horney, în *Personalitatea nevrotică a epocii noastre* (Bucureşti: Univers Enciclopedic Gold, 2010), şi de către Robert S. Lynd, în *Knowledge for What?* (Princeton: Princeton University Press, 1939).

84 Spinoza, *Etica*, IV, prop. 2, trad. cit., p. 232.

85 William James a exprimat această concepţie extrem de clar. „Pentru a avea“, spune el, „un sine de care să mă pot îngriji, Natura trebuie să-mi prezinte un obiect suficient de interesant ca să mă facă să mi-l însuşesc instinctiv, de dragul său... Propriul meu corp şi ceea ce serveşte nevoilor sale sunt de aceea obiectul primar, determinat instinctiv, al intereselor mele egoiste. Alte obiecte pot deveni interesante în mod derivat, prin asociere cu oricare dintre aceste lucruri, fie ca mijloace, fie ca însoţitori obişnuiţi; şi astfel, după o mie de ani, sfera primitivă a emoţiilor egoiste se poate lărgi şi-şi poate schimba frontierele. Acest gen de interes e realmente sensul cuvântului «al meu». Orice posed eu devine, *eo ipso*, parte din mine!“ — *Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1896), I, pp. 319 şi 324. În altă parte, James scrie „E clar că între ce omul numeşte eu şi ce numeşte «doar al meu» e greu de trasat o linie. Simţim şi ne comportăm faţă de anumite lucruri pe care le posedăm la fel cum simţim şi ne comportăm faţă de noi înşine. Faima, copiii, munca mâinilor noastre ne pot fi la fel de dragi ca trupul, şi pot trezi aceleşi sentimente şi aceleaşi acte de răzbunare dacă ne sunt ameninţate... În sensul cel mai larg, însă, sinele individului e suma tuturor celor pe care le numeşte ale lui, nu doar corpul şi puterile sale psihice, ci şi hainele, casa, nevasta, copiii, strămoşii, prietenii, reputaţia şi operele, pământul, caii, iahtul şi contul în bancă. Toate aceste lucruri îi trezesc aceleaşi emoţii. Dacă ele cresc şi prosperă, se simte învingător, dacă scad şi dispar, se simte învins — nu obligatoriu într-o măsură adecvată pentru fiecare lucru, ci la fel pentru toate“. *Ibidem,* vol. I, pp. 291–292.

86 În piesele sale, Pirandello a exprimat acest concept de sine şi îndoiala de sine care decurge din el.

87 *Op. cit.,* p. 138.

88 În *Time and Eternity*, coord. de N. N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1946).

89 Acest aspect a fost subliniat de Freud în concepţia sa despre „Idealul Eului“.

90 O analiză mai amănunţită a raporturilor dintre conştiinţă şi autoritate poate fi găsită în discuţia mea pe această temă din *Studien ueber Autoritaet und Familie*, coord. de M. Horkheimer (Paris: Félix Alcan, 1936).

91 F. Nietzsche, „Despre genealogia moralei“, în *Opere complete*, vol. 6 (Timişoara: Hestia, 2005), pp. 230 şi urm.

92 În Friedrich Nietzsche*, Genealogia moralei*, trad. Darie Lăzărescu (Bucureşti: Mediarex, 1996), p. 99.

93 Vezi discuţia despre autoritatea anonimă din societatea democratică în cartea mea *Fuga de libertate* (Bucureşti: Trei, 2016), p. 175.

94 Scrisoarea lui F. Kafka adresată tatălui său, în care a încercat să-i explice că i-a fost

mereu teamă de el, e un document clasic din acest punct de vedere. Cf. A. Franz Kafka, *Scrisoare către tata* (Bucureşti: Humanitas, 2016).
95 Trad. George Fotino, în Eschil, Sofocle, Euripide, *Perşii, Antigona, Troienele* (Bucureşti: Editura Tineretului, 1968), p. 133.
96 F. Nietzsche, *Genealogia moralei*, II, 3, trad. cit., p. 69. Cf. descrierea pe care Heidegger o face conştiinţei, în *Fiinţă şi timp* (Bucureşti: Humanitas, 2003), paragr. 54–60.
97 Din J. LaFarge, *A Talk About Hokusai* (W. C. Martin, 1896).
98 F. Kafka, *Procesul*, trad. Gellu Naum (Bucureşti: RAO, 1994), p. 25.
99 *Ibidem*, p. 20.
100 *Ibidem*, p. 183.
101 *Ibidem*, p. 191.
102 *Ibidem*, p. 196.
103 Trad. cit., pp. 318–319.
104 Cf. H. Marcuse, „Zur Kritik des Hedonismus", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938.
105 Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. cit., 1173a, 21 şi urm., p. 211.
106 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1176a, 15–30, pp. 216–217.
107 Vezi Cartea a VII-a, cap. 11–13, şi Cartea X, cap. 4, 7, 8.
108 *Etica*, III, „Afecte", def. II, III, trad. cit., p. 198.
109 *Etica,* IV, prop. XLII, trad. cit., p. 318.
110 H. Spencer, *The Principles of Ethics* (New York: D. Appleton Co., 1902), vol. I.
111 *Ibidem*, pp. 79, 82.
112 *Ibidem*, p. 99.
113 *Ibidem*, p. 183.
114 *Ibidem*, p. 159.
115 Nu pare necesar în zilele noastre să demonstrăm falsitatea presupoziţiei lui Bentham că toate plăcerile sunt calitativ identice, diferind doar în cantitate. Aproape niciun psiholog nu mai susţine acest punct de vedere, deşi ideea populară de „distracţie" implică echivalenţa calitativă dintre plăceri.
116 Problema a fost analizată în excelentul studiu al lui G. Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit* (B. Schwabe Co., Basel, 1945).
117 Deoarece intenţionez aici să clarific doar diferenţa dintre plăcerea-penurie şi plăcerea-abundenţă, nu e nevoie să intru în detalii suplimentare despre problema foame-apetit. E suficient să spunem că în apetit există o doză reală de foame. Baza fiziologică a funcţiei digestive ne afectează prin aceea că absenţa completă a foamei va diminua apetitul la un minimum. Totuşi, ceea ce contează sunt ponderile fiecărei motivaţii.
118 Dictonul clasic *„Omne animal triste post coitum"* („Toate animalele sunt triste după coit") e o descriere adecvată a satisfacţiei sexuale pe palierul penuriei, şi în ceea ce-i priveşte pe oameni.
119 *Principles of Ethics*, vol. I, p. 49.
120 *Ibidem,* p. 161.
121 A. de Saint-Exupéry, în *Micul Prinţ*, a oferit o descriere excelentă a acestei tendinţe.
122 *Principles of Ethics*, vol. I, p. 138.
123 *Ibidem*, p. 186.
124 Adolf Hitler, *Mein Kampf* (Craiova: Editura Beladi, 1996), p. 91.
125 O versiune populară, deşi oarecum distorsionată, a unei sentinţe din Tertulian.
126 Biblia, trad. cit., p. 61.
127 Rădăcina cuvântului educaţie e *e-ducere*, care înseamnă literal a aduce la lumină, a scoate la iveală ceva prezent doar în potenţă. Educaţia în acest sens provine din existenţă, care înseamnă literal a ieşi la iveală, a emerge dintr-o stare potenţială în realitatea manifestă.
128 R. Niebuhr, exponentul teologiei contemporane ce reînvie protestantismul clasic, a revenit la poziţia lui Luther, combinând-o, paradoxal, cu o filosofie politică de tip progresist.
129 Cele două aspecte contrare ale atitudinii lui Freud pot fi găsite în *Viitorul unei iluzii*.
130 Acest punct de vedere a fost puternic promovat de K. Goldstein, H.S. Sullivan şi K. Horney.
131 Discuţia ce urmează despre deficit şi nevroză reia parţial articolul meu „Individual and Social Origins of Neurosis", *American Sociological Review*, IX, no. 4 (august 1944).
132 *Etica*, trad. cit., IV, prop. 44, „Notă", p. 253.

133 Cartea lui A. Ranulf, *Moral Indignation and the Middle Class*, reprezintă o ilustrație excelentă a acestei idei. Titlul cărții ar putea fi la fel de bine „Sadismul și clasa mijlocie".
134 Trad. cit., p. 253.
135 *Principles of Ethics*, pp. 258 și urm.
136 *Ibidem*, p. 267.

V

PROBLEMA MORALĂ CONTEMPORANĂ

> Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două — puterea politică și filosofia — n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite să procedeze astfel, nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți și neamul omenesc, și nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui.
>
> — Platon, *Republica*[137]

Există o problemă morală specifică momentului de acum? Nu rămâne oare problema morală aceeași în toate timpurile și pentru toți oamenii? Așa stau lucrurile, însă fiecare cultură se confruntă cu probleme morale specifice, ce izvorăsc din propria structură, iar respectivele probleme morale sunt doar fațete ale problemelor morale ale omului. Fiecare dintre aceste fațete particulare poate fi înțeleasă doar în relație cu problema fundamentală și universală a omului. În acest capitol final vreau să insist asupra unui aspect specific al problemei morale, în parte pentru că e crucial din punct de vedere psihologic, și în parte deoarece tindem să fugim de acest aspect, iluzionându-ne că l-am rezolvat: *atitudinea omului față de forță și putere*.

Atitudinea omului față de forță este însuși rezultatul condițiilor sale de viață. Ca ființe fizice, suntem supuși puterii — puterii naturii și puterii omenești. Forța fizică ne poate priva de libertate și ne poate ucide. Dacă putem să ne opunem ei depinde de factori accidentali, ținând de vigoarea noastră fizică și de armele pe care le deținem. Pe de altă parte, mintea nu poate fi supusă atât de ușor. Adevărul pe care l-am înțeles, ideile în care credem nu pot fi invalidate prin forță. Puterea și rațiunea se află pe planuri diferite, iar forța nu infirmă niciodată adevărul.

Înseamnă toate acestea că omul e liber, chiar dacă e născut în lanțuri? Înseamnă oare că spiritul unui sclav poate fi la fel de liber

precum cel al stăpânului său, așa cum au susținut Sf. Pavel și Luther? Dacă așa ar sta lucrurile, atunci problema existenței umane ar fi considerabil simplificată. Însă această poziție trece cu vederea faptul că ideile și adevărul nu există independent de om, și că mintea îi e influențată de corp, că stările-i mentale sunt marcate de existența fizică și socială. Omul e capabil de iubire și să cunoască adevărul, însă dacă el, și nu doar corpul său, ci el în totalitate, e amenințat de o forță superioară, dacă e făcut să se simtă neajutorat și temător, îi va fi afectată mintea, iar funcționarea acesteia va fi distorsionată și paralizată. Efectul paralizant al puterii nu se bazează doar pe frica provocată, ci și pe o promisiune implicită, că deținătorii puterii pot proteja și avea grijă de cei „slabi", că pot elibera omul de sarcina incertitudinii și a responsabilității pentru sine prin garantarea ordinii și plasarea individului în această ordine, care îl face să se simtă în siguranță.

Supunerea omului la această combinație de amenințări și promisiuni constituie „păcatul său originar". Supunându-se puterii = dominației, el își pierde puterea = potențialitățile. El își pierde puterea de a-și folosi capacitățile care îl fac uman cu adevărat; rațiunea încetează să-i mai funcționeze; el poate fi inteligent, capabil să manevreze lucrurile și pe el însuși, însă acceptă drept adevărat ceea ce aceia care au putere asupra sa numesc adevăr. El își pierde capacitatea de a iubi, căci emoțiile sunt legate de cei de care depinde. Își pierde simțul moral, deoarece incapacitatea sa de a-i critica și a se îndoi de cei de la putere îi slăbește judecata morală despre orice și oricine. El cade victimă prejudecății și superstiției, deoarece e incapabil să cerceteze validitatea premiselor pe care se fundamentează astfel de credințe false. Propria voce nu-l mai poate chema înapoi la sine, deoarece el nu poate să o audă, căci e preocupat să asculte vocile celor ce au putere asupra sa. Într-adevăr, libertatea e condiția necesară pentru fericire, ca și pentru virtute; libertatea, nu în sensul de capacitate de a face alegeri arbitrare și nici ca eliberare de necesitate, ci libertatea de a actualiza ceea ce o persoană e în potență, de a împlini natura adevărată a omului, potrivit legilor existenței sale.

Dacă libertatea de a conserva propria integritate în fața puterii e condiția fundamentală a moralității, nu și-a rezolvat atunci omul occidental problema morală? A rămas cumva numai o problemă a oamenilor ce trăiesc în dictaturi autoritare ce îi privează de libertatea lor personală și politică? Într-adevăr, libertatea atinsă în democrațiile moderne conține promisiunea unei dezvoltări a omului ce e absentă din orice fel de dictatură, chiar dacă susține că funcționează în interesul omului. Însă e doar o promisiune, și nu o realizare. Ne vom ascunde de noi înșine problemele dacă ne vom

mulțumi să comparăm cultura noastră cu alte moduri de viață care sunt negația celor mai bune realizări ale umanității, și astfel vom ignora faptul că și noi ne plecăm în fața puterii, nu a celei a unui dictator și a unei birocrații politice aliate lui, ci puterii anonime a pieței, succesului și opiniei publice, a „bunului-simț“ (sau, mai bine zis, a „nonsensului“) și a mașinii căreia i-am devenit sclavi.

Problema noastră morală e indiferența omului față de sine. Ea constă în faptul că am pierdut sentimentul importanței și unicității individului și ne-am transformat în instrumente pentru scopuri ce nu țin de noi; am ajuns să ne simțim și să ne tratăm ca pe niște mărfuri, până într-acolo unde potențialitățile noastre ne sunt străine. Am devenit obiecte și semenii noștri, la fel. Rezultatul e că ne simțim neputincioși și ne disprețuim pe noi înșine, disprețuind și neputința noastră. Deoarece nu ne încredem în propriile puteri, nu credem nici în om, în noi înșine și în ce pot crea aceste puteri. Nu avem o conștiință morală, în sensul ei umanist, deoarece nu îndrăznim să ne încredem în propria judecată. Suntem o turmă și credem că drumul pe care mergem trebuie să conducă spre un scop, căci vedem pe toată lumea pe același drum. Suntem în întuneric, dar ne facem curaj, pentru că îi auzim pe toți cum fredonează aceeași melodie ca noi.

Cândva Dostoievski a spus: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis“. E ceea ce, realmente, cred mai toți oamenii; ei diferă doar prin aceea că unii conchid că Dumnezeu și biserica trebuie să supraviețuiască pentru a susține ordinea morală, iar alții acceptă ideea că totul e permis, că nu există vreun principiu moral valid, că a te descurca e singurul principiu regulativ al vieții.

Prin contrast, etica umanistă aderă la poziția că, *dacă omul trăiește, el va ști ce e permis*; iar a trăi înseamnă a fi productiv, a-ți utiliza puterile proprii nu pentru un scop ce transcende omul, ci pentru sine, spre a-ți înțelege existența, pentru a fi om. Câtă vreme există cineva care își plasează idealul și scopul în afara sa, altfel spus, în cer, în trecut sau în viitor, el va ieși din sine și va căuta împlinire acolo unde nu poate să o găsească. El va căuta soluții și răspunsuri la fiecare chestiune, mai puțin la cea referitoare la unde pot fi ele găsite — în el însuși.

„Realiștii“ ne asigură că problema etică e o relicvă a trecutului. Ei spun că analiza psihologică ori sociologică arată că valorile sunt relative, variind în funcție de cultură. În opinia lor, viitorul nostru personal și social e garantat doar de eficacitatea noastră materială. Însă acești „realiști“ ignoră câteva adevăruri factuale. Ei nu văd că, dacă persistăm în vacuitatea și uniformitatea vieții individuale, în lipsa de productivitate și lipsa de credință în sine și în umanitate care decurge de aici, vor apărea perturbări emoționale și mentale ce

vor handicapa omul și îndeplinirea dezideratelor sale materiale.

Auzim astăzi din ce în ce mai multe profeții catastrofiste. Deși ele au o funcție importantă în a atrage atenția asupra posibilităților periculoase ocazionate de situația prezentă, ele nu iau în considerare promisiunea implicită a succeselor omului în științele naturii, medicină și arte. Într-adevăr, aceste realizări creionează imaginea unor forțe productive puternice, incompatibile cu imaginea unei culturi în descompunere. Perioada noastră e una de tranziție. Evul Mediu nu s-a terminat în secolul al cincisprezecelea, iar epoca modernă nu a început imediat după aceea. Începutul și sfârșitul implică un proces ce durează peste patru sute de ani, o perioadă foarte scurtă în termeni istorici, dar nu în termenii vieții omenești. Perioada noastră e un sfârșit și un început, e o gestație a nenumărate posibilități.

Dacă ne vom întreba iarăși acum, ca la începutul acestei cărți, dacă avem motive să fim mândri și să sperăm, răspunsul va fi, din nou, afirmativ, însă va fi nevoie de o precizare, ce decurge din ceea ce am discutat între timp: nici fapta bună, nici fapta rea nu sunt automate sau predeterminate. Decizia e în puterea omului. Ea are la bază capacitatea sa de a se lua în serios și de a-și asuma viața și fericirea; ea depinde de voința de a privi în față problemele morale, cele proprii și cele ale societății. Ea se întemeiază pe curajul său de a fi el însuși și de a exista pentru el însuși.

---

137 Platon, „Republica", în *Opere*, vol. 5 (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1986), trad. Andrei Cornea, p. 266.

CUPRINS

Cuvânt-Înainte 6
I
Problema 10
II
Etica umanistă: știința aplicată a artei de a trăi 15
III
Natura umană şi caracterul 43
a. Slăbiciunile biologice ale omului 44
B. Dihotomiile existențiale şi istorice ale omului 45
A. Temperamentul 55
B. Caracterul 58
IV
Problemele eticii umaniste 115
A. Conştiința morală autoritară 138
A. Plăcerea ca un criteriu de evaluare 165

B. Tipuri de plăcere 174
C. Problema mijloacelor şi scopurilor 182
A. Omul - bun sau rău? 200
B. Refulare și productivitate 213
V
Problema morală contemporană 231

Contents

1. Cuvânt-Înainte
2. I
    1. Problema
3. II
    1. Etica umanistă: ştiinţa aplicată a artei de a trăi
4. III
    1. Natura umană şi caracterul
        1. a. Slăbiciunile biologice ale omului
            1. B. Dihotomiile existenţiale şi istorice ale omului
                1. A. Temperamentul
                    1. B. Caracterul
5. IV
    1. Problemele eticii umaniste
        1. A. Conştiinţa morală autoritară
            1. A. Plăcerea ca un criteriu de evaluare
                1. B. Tipuri de plăcere
                    1. C. Problema mijloacelor şi scopurilor
                        1. A. Omul - bun sau rău?
                            1. B. Refulare și productivitate
6. V
    1. Problema morală contemporană

Landmarks

1. Cover
2. Table of Contents